Beiträge

zur

Erklärung Platonischer Dialoge.

Gesammelte kleine Schriften

von

Dr. Hermann Schmidt,
Gymnasialdirector a. D.

Wittenberg.
Verlag von R. Herrosé.
1874.

Inhalt.

I. Zu Platos Phaedon.

II. Zu Platos Kriton.

III. Zu Platos Gorgias.

IV. Zu Platos Theaetet.

Vorwort.

Ob der Gedanke an sich ein berechtigter war, meine früher in Programmen und Zeitschriften veröffentlichten Erklärungsversuche Platonischer Dialoge noch einmal, zu einem Ganzen vereinigt, herauszugeben, muss ich der Beurtheilung Anderer überlassen; dass dieselben aber, abgesehen von der Verbesserung einzelner Versehen, fast durchweg in ihrer ursprünglichen Gestalt und mit nur unvollständiger Hinweisung auf die seitdem so reich entwickelte Platonische Litteratur erscheinen, mag dadurch entschuldigt werden, dass die Beschäftigung mit einem andern Platonischen Dialoge, von dem unter Abschnitt IV einige Proben mitgetheilt sind, mir bei meinem Alter das gleichzeitige Eingehen auf die seitdem erschienenen Bearbeitungen der übrigen Dialoge sowie auf eine sich daran knüpfende gründliche Prüfung der von mir früher durchgemachten Gedankengänge nicht verstattete. Nur das Eine möchte ich bemerken, dass mir Stallbaums Erklärung der in Abschnitt I. 6. behandelten Stelle des Phaedon (66 B) die von mir gegen die Aechtheit der Worte erhobenen Bedenken nicht gehoben und Stallbaum selbst dies stillschweigend dadurch anerkannt zu haben scheint, dass er nach den Schlussworten seiner Anmerkung in der vierten Ausgabe: „Verum satis haec de loco subdifficili" die dann in der dritten noch folgenden: „nec tamen adeo impedito et obscuro, ut non potuerit interpretationis luce omni ex parte collustrari", weggelassen hat.

Wittenberg im November 1873.

H. S.

des sonst schon bekannten belebenden Mittelpunctes nicht nur dieses, sondern aller Platonischen Dialoge, etwas näher zu charakterisiren versuchen.

Kebes und Simmias sind diejenigen unter den Anwesenden, welche vorzugsweise und fast ausschliesslich den eigentlich wissenschaftlichen Theil des Gespräches mit dem Sokrates führen. Sie stammten beide aus Theben, hatten sich hier durch den aus Unter-Italien hinübergekommenen Philolaus mit der Pythagoreischen Lehre bekannt gemacht *(Phaed.* 61. *D u. E)* und waren dann, um ihren Wissensdrang zu befriedigen, zum Sokrates nach Athen gegangen. Hier wurden sie bald die eifrigsten Schüler desselben, und Xenophon rechnet sie in den Memorabilien (I. 2, 48) zu denjenigen Anhängern des Weisen, die nicht, wie Kritias und Alkibiades, äusserer, politischer Zwecke wegen, sondern um durch seine Lehre tüchtig und gut zu werden, sich zu ihm hingezogen fühlten und durch ihr Leben auch das rühmlichste Zeugniss von der Güte und Wahrheit dieser Lehre ablegten. Sokrates selbst aber zählt sie eben dort (III. 11, 17) denjenigen seiner Schüler bei, die wie durch Zaubermittel an ihn gefesselt seien und nicht von ihm lassen könnten, sowie sie denn auch thatsächlich ihre Freundschaft später dadurch bewiesen, dass sie ihm zu seiner Rettung aus dem Gefängniss ihr Vermögen anboten *(Kriton* 45. *B).* Dass sie in unserm Dialoge nun aber nach dem Sokrates selbst als Hauptträger des Gesprächs auftreten, hat theils einen psychologischen, theils einen historischen Grund. Beide hatten ein tiefes Verlangen nach Wahrheit und namentlich nach der Wahrheit, die uns Aufschluss über die höchsten Räthsel des Lebens giebt. Zwar hatten sie zugleich die Ansicht, dass gerade diese Wahrheit dem Menschen in diesem Leben schwerlich zu Theil werden dürfte, hielten es aber doch für eine heilige Pflicht, im Forschen nach derselben nicht nachzulassen, bis man ihr so nahe, als es dem Menschen überhaupt möglich sei, gekommen wäre, und erklärten den, der sich früher beruhige, für einen Feigen und Schwächling. Nicht jeder freilich könne der Wahrheit durch eigenes Nachdenken so nahe kommen, wem aber überhaupt daran liege, der müsse, was er selbst nicht könne, durch andere zu erreichen suchen und diese so lange fragen und gegen ihre Behauptungen Einwendungen machen, bis eine Ansicht hervortrete, gegen die man keinen vernünftigen Grund weiter vorbringen könne *(Phaed.* 85. *C u. D).* Beide waren also in ihrem Wahrheitsdrange kritischer Natur, nicht leicht zu bestechen durch wahr klingende Gedanken und stets zu Zweifeln und zur Gegenrede geneigt. Vom Simmias

sagt Sokrates im Phädrus *(242. A B)*, dass keiner von allen Menschen so vielen Reden ihr Dasein gegeben habe, theils durch eigenes Sprechen, theils dadurch, dass er andere zum Sprechen veranlasst habe. Kebes aber wird im Phädon *(77. A)* vom Simmias der hartnäckigste Mensch in Beziehung auf seinen Unglauben und seine Zweifelsucht genannt, und Sokrates sagt dort *(63. A)* von ihm: „immer spürt doch der Kebes Einwendungen auf und kann sich gar nicht leicht von dem überzeugen, was jemand sagt", sowie denn überhaupt Kebes dem Simmias geistig überlegen und ein schärferer Denker als jener war *(72. E ff.*, 86. *E ff. u.* 95. *A)*. Wenn nun aber schon diese, durch das freundschaftliche Verhältniss mit Sokrates nicht getrübte Unbefangenheit des Urtheils und dies kritische Gewissen beide zu der Rolle, die ihnen in unserm Dialoge zugetheilt ist, dem Gespräche Entwickelung und Fortgang zu geben und den Sokrates zu immer tieferer Begründung seiner Aussprüche und Beweisführungen zu veranlassen, ganz besonders geeignet machte, so kommt auch noch der nicht unwichtige historische Grund hinzu, dass sie, wie wir gesehen, Kenner der Pythagoreischen Philosophie waren, Pythagoras aber als derjenige galt, der den Glauben an die Unsterblichkeit, um welchen sich das wissenschaftliche Gespräch unsers Dialogs dreht, zuerst philosophisch zu begründen versucht hatte, Plato selbst sich überdies auf seinen Reisen in Gross-Griechenland und Sicilien mit der Philosophie des Pythagoras bekannt gemacht hatte und Pythagoreische Anschauungen daher den Dialog durchziehen. Sowohl Kebes als Simmias haben sich später als Schriftsteller durch Abfassung von Dialogen in Sokratischer Manier bekannt gemacht. Dem Kebes, sagt Diogenes von Laerte, würden 3, dem Simmias 23 solcher Dialoge zugeschrieben. Auf uns ist davon nur einer, die Πίναξ des Kebes, gekommen, worin an einem Bilde, das Jünglinge betrachten und dessen Sinn ihnen ein hinzutretender Greis deutet, das menschliche Leben in allegorischer Weise dargestellt wird. (Vgl. *Groen van Prinsterer*, *Prosopographia Platonica p.* 64 ff. und Bähr in Paulys Real-Encyklopädie unter Cebes.)

Kriton, ein schon in Jahren vorgerückter reicher Athener, aus demselben Demos und von demselben Alter mit Sokrates *(ἐμὸς ἡλικιώτης καὶ δημότης, Apol.* 33. *D)*, ist mit seinem Sohne Kleobulus zugleich anwesend und nach Simmias und Kebes die am meisten mitredende Person in diesem Dialoge. Doch greifen seine Reden nicht in den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung ein, sondern beziehen sich auf Nebendinge. Kriton hatte nämlich zwar ein höheres

Streben und grosse Achtung vor der Philosophie *(Euthyd.* 304. *E u.* 306. *E)* und vor allen denen, die zum Philosophiren befähigt waren, wie er es denn nach Diogenes von Laerte gewesen ist, der den Sokrates zuerst veranlasste, von der Kunst seines Vaters zur Wissenschaft überzugehen; auch wird er von eben demselben als Verfasser von 17 Sokratischen Dialogen genannt, allein ihm fehlte doch das eigentliche philosophische Talent; er war kein speculativer Kopf und hielt sich mehr an die dem gewöhnlichen Verstande zugänglichen Lehren der Moral. Höchst achtungswerth dagegen ist er von Seiten seines Charakters durch die ihn vor allen auszeichnende Gutmüthigkeit. Die Sykophanten benutzten, wie Xenophon erzählt, dieselbe und bedrohten ihn fortwährend mit Rechtshändeln, weil sie wussten, dass er dieselben lieber für Geld abkaufen als an sich kommen lassen würde, bis er auf Sokrates Rath einen rechtskundigen und gewandten, aber armen Mann gleichsam in Sold nahm und sich so Ruhe vor ihnen verschaffte *(Memor. II.* 9*)*. Vor allen aber trat diese seine Gutmüthigkeit gegen den Sokrates selbst, zu dessen treusten und wahrsten Freunden er von Xenophon gerechnet wird *(Memor. I.* 2, 48*)*, hervor. Οὗτος, heisst es beim Diogenes, μάλιστα φιλοστοργότατα διετέθη πρὸς Σωκράτην καὶ οὕτως ἐπεμελεῖτο αὐτοῦ ὥστε μηδέποτε λείπειν τι τῶν πρὸς τὴν χρείαν. Er war es, der im Vereine mit Plato, Apollodor und seinem Sohne Kleobulus dem Sokrates nach seiner Verurtheilung rieth, sein Vergehen, statt zu Einer Mine, wie er that, zu 30 Minen zu schätzen, und sich den Richtern für die Zahlung dieser Summe verbürgen wollte (*Apol.* 38. *B u. Phaed.* 115. *D)*, er auch, der denselben, als er bereits im Gefängnisse war, mit Aufopferung seines Vermögens und mit Gefahr seines Lebens zu befreien versuchte und nach dem daher Plato den Dialog benannt hat, in welchem er das hierüber zwischen ihm und Sokrates geführte Gespräch mittheilt. Auch in dem vorliegenden Dialoge zeigt sich dies gutmüthige, weiche und dienstfertige Wesen desselben, sowie das vertraute Verhältniss, in welchem er zum Sokrates stand, sowohl, wenn er ihn kurz vorher, ehe er den Giftbecher leert, fragt, ob er ihm noch Aufträge an seine Frau und Kinder zu ertheilen habe, und wie er bestattet zu werden wünsche, und ihn dann bittet, mit dem Trinken des Giftes noch bis zum Sonnenuntergange, bis wohin es das Gesetz ja verstatte, zu warten, als, wenn er, während Sokrates den Becher leert, aufsteht, um in der Stille für sich zu weinen, ihn, als er im Sterben liegt, noch einmal fragt, ob er noch etwas besorgt haben wolle, und ihm endlich, sobald er gestorben ist, Mund und Augen zu-

drückt (115. *B bis* 118). Sokrates behandelt ihn daher auch seinerseits vorzugsweise als seinen Vertrauten. Er beauftragt ihn vor dem Beginne des Gesprächs, seine Frau, deren Weinen und Klagen ihn störe, durch einen seiner Diener fortführen zu lassen (60. *A)*, nimmt nach Beendigung desselben ihn allein mit sich in das Nebengemach, wo er sich vor dem Tode noch baden will (116. *A)*, hält in seiner Gegenwart seine letzte Unterredung mit seinen Kindern und den ihm befreundeten Frauen (116. *B)*, heisst ihn den Gerichtsdiener rufen, der ihm den Giftbecher reichen soll (117. *A)*, und richtet an ihn noch sein letztes Wort, dem Gotte der Genesung einen Hahn zu opfern. Auch weiss es der Gerichtsdiener bereits, dass Kriton in diesem Verhältnisse zum Sokrates steht, und als er daher beim Beginne des Gesprächs den Sokrates vor zu grosser Aufregung durch Sprechen warnen lassen will, wendet er sich deshalb an Kriton (63. *D)*. Vgl. *Groen v. Prinst. Prosop. Plat. p.* 200 *ff. Cobet, Prosop. Xenoph. p.* 58, und Hermann, Geschichte und System der Platon. Philos. Th. I. S. 633.

Phädon stammte aus einer angesehenen Familie in Elis. Da diese Stadt es in der letzten Zeit des Peloponnesischen Krieges mit Athen gehalten hatte, so überzogen die Spartaner sie nach Beendigung desselben mit Krieg, verwüsteten sie im Jahre 400, nahmen bei dieser Gelegenheit auch den damals erst 16 Jahr alten Phädon gefangen und verkauften ihn als Sclaven nach Athen, wo er von einem Sclavenhändler zu einem gemeinen Gewerbe benutzt wurde. Bald jedoch wurde er aus dieser unwürdigen Lage befreit. Als er nämlich einmal zufällig auf einem Gange der Unterhaltung des Sokrates beiwohnte, wurde er davon so tief ergriffen, dass er seitdem öfter die Gelegenheit, ihn zu hören, aufsuchte und ihn endlich mit der Bitte anging, seine Befreiung zu bewirken. Sokrates veranlasste auch sofort einen seiner mit Glücksgütern gesegneten Schüler — ob den Alkibiades oder Kebes oder Kriton ist ungewiss —, ihn loszukaufen, und Phädon wurde nun ein eifriger Schüler und Verehrer desselben. Nach dem Tode des Sokrates wurde er noch von Kebes in der Philosophie unterrichtet, begab sich dann in seine Heimath zurück, gründete hier eine eigene Schule der Sokratischen Philosophie, die als Eleische Schule später mit der Eretrischen des Menedemus verschmolz, und hat sich auch als Schriftsteller durch mehrere, verloren gegangene Sokratische Dialoge bekannt gemacht In der classischen Stelle über ihn bei Gellius *N. Att. II.* 18 heisst es: *Phaedo Elidensis ex cohorte illa Socratica fuit Socratique et Platoni per fuit familiaris. Ejus nomini Plato illum librum*

divinum de immortalitate animae dedit. Is Phaedon servus fuit forma et ingenio liberali et, ut quidam scripserunt, a lenone domino puer ad merendum coactus. Eum Cebes Socraticus hortante Socrate emisse dicitur habuisseque in philosophiae disciplinis. Atque is postea philosophus illustris fuit sermonesque ejus de Socrate admodum elegantes leguntur. (Vgl. Preller im Rhein. Museum für Philologie. Neue Folge, Jahrg. 4. „Phädons Lebensschicksale und Schriften".) Obwohl übrigens Phädon nur etwa ein Jahr mit Sokrates bekannt und bei dem Tode desselben noch nicht 18 Jahr alt war, so geht doch schon daraus, dass Plato ihn zum Träger dieses Dialogs gemacht hat, und aus dem Inhalte des Dialogs selber hervor, dass zwischen ihm und Sokrates ein sehr inniges Verhältniss stattgefunden hat. Nachdem dieser die Einwendungen gehört hat, die Simmias und Kebes gegen seinen Beweis für die Unsterblichkeit machen, und nun an die Widerlegung derselben gehen will, wendet er sich, wie um sein Gemüth vorher zu laben und sich dadurch zum neuen Kampfe zu stärken, von der ernsten Zweiflermiene jener zu dem jugendlich freundlichen Gesichte Phädons, der rechts zu seinen Füssen auf einem niedrigen Schemel sitzt, legt die Hand auf sein Haupt und streichelt ihm, wie er öfter pflegte, die lang über den Rücken herabhängenden Locken; und wie hieraus und aus den schönen Worten, die er bei dieser Gelegenheit an den Phädon richtet *(89. B—90. D)*, die gemüthvolle Zuneigung des Sokrates gegen diesen hervorgeht, so zeigt Phädon seinerseits wieder eine eben so warme, aber mit Hochachtung und Bewunderung verbundene Freundschaft gegen den Sokrates. Als Echekrates ihn zur Mittheilung dessen, was Sokrates in seinen letzten Stunden gesprochen habe, auffordert, erklärt er sich gerne bereit dazu, weil es für ihn nichts Angenehmeres gebe, als redend oder hörend an den Sokrates erinnert zu werden, und schildert dann auf die rührendste und wahrste Weise das gemischte Gefühl von Freude und Schmerz, das sich seiner während der letzten Unterredung des Sokrates bemächtigt habe, indem er jenen auf der einen Seite habe selig preisen müssen, dass er so muthig und unverzagt dem Tode entgegengehe, auf der andern Seite aber auch mit tiefem Schmerze daran denken, dass ein solcher Mann ihm und seinen Freunden so plötzlich solle entrissen werden *(58. D—59. A)*. Als Echekrates aber in der Mitte des Gespräches fragt, wie Sokrates sich nach Anhörung der von Simmias und Kebes erhobenen Zweifel benommen habe, antwortet er: Er habe den Sokrates zwar sonst schon immer bewundert, aber nie mehr als damals, sowohl wegen der Ruhe und

Freundlichkeit, mit der er jene Einwürfe aufgenommen, als wegen der Schärfe, mit welcher er sie beantwortet habe (88. *E*—89. *A*). Die bewundernde Theilnahme, mit welcher er den Entwickelungen des Sokrates folgt, hält daher auch während des Gespräches selbst den Strom seiner Empfindung zurück, und auch als nach der Beendigung desselben der verhängnissvolle Augenblick naht, unterdrückt er noch mit Gewalt seine Thränen, dann aber, als er den Freund den Becher leeren sieht, brechen jene stromweise hervor, und im Gefühle des unersetzlichen Verlustes, den er in diesem Augenblicke erleidet, verhüllt er sein Gesicht und beweint, nicht, wie er sagt, des Sokrates Loos, das ihm ja als ein sehr glückliches erschien, sondern sein eigenes (117. *C*). Er schliesst dann seine Erzählung mit den Worten: dies sei das Ende des Mannes, den er für den besten, weisesten und gerechtesten von allen halte, die er je kennen gelernt habe.

Apollodor aus Athen wird zwar nicht als redend eingeführt, aber doch durch besondere, mehrmalige Erwähnung vor den übrigen stummen Personen des Dialogs ausgezeichnet, und ist den Lesern der Platonischen Dialoge auch aus dem Symposium bekannt, wo Plato ihn zum Erzähler der beim Agathon gepflogenen Reden gemacht hat. Sokrates zählt ihn beim Xenophon (*Memor. III.* 11, 17) zu seinen treusten und wärmsten Anhängern, wie er denn auch mit zu denen gehörte, welche die Summe von 30 Minen für Sokrates aufbringen und sich dafür bei den Richtern verbürgen wollten (*Apol.* 38. *B*). Er war eine enthusiastische Natur und masslos in Freude und Schmerz, in Lob und Tadel. Sein Tadel aber und seine Unzufriedenheit erstreckte sich am meisten auf ihn selber, sein Lob dagegen fast ausschliesslich auf den Sokrates, an dem er mit schwärmerischer Liebe hing (*Symp.* 173. *C u. D*), wenn es ihm auch an philosophischem Scharfblicke fehlte, um in den Geist und das Wesen seiner Philosophie einzudringen (*Xen. Apol.* 28). Er bekam daher in Athen den Beinamen μανικός, Enthusiast, Schwärmer (*Symp.* 173. *D*), und diesem seinem Naturell entspricht auch die Art, wie er in dem vorliegenden Dialoge eingeführt wird, wo es von ihm heisst, dass er unaufhörlich geweint und, als Sokrates den Becher geleert, durch die heftigen Aeusserungen seines Schmerzes auch allen übrigen das Herz gebrochen habe (59. *A u.* 117. *D*). Vgl. Wolfs Einleitung zum Symposium.

Sehen wir nun auf die fünf eben geschilderten Personen zurück, so bilden Kebes und Simmias die entschiedensten Gegensätze zum Apollodor. Jenes sind ruhig besonnene

Verstandesmenschen, dieser ein vollkommner Gefühlsmensch. Weder dieser daher noch jene eigneten sich dazu, um mit Klarheit zugleich und mit Wärme das wiederzuerzählen, was sie in jenen feierlichen Augenblicken gesehen oder gehört oder selber gesprochen hatten.*) Kriton und Phädon stehen zwischen beiden in der Mitte, sind sich aber wieder in einer anderen Weise entgegengesetzt. Beide stehen in einem ruhig gemüthlichen Verhältnisse zum Sokrates, aber der eine ist eine Martha-, der andere eine Marien-Natur. Kriton ist nach aussen beschäftigt und geht dem Sokrates überall dienstwillig und freundlich zur Hand, Phädon dagegen ist eine innerliche, die Idee in ihrer Schönheit und Macht mit tiefer Empfindung und sinnendem Denken auffassende Natur. Kriton hätte, wie die Synoptiker, über die letzten Stunden des Sokrates berichten können, Phädon berichtet darüber wie Johannes, und es wiederholt sich zwischen ihnen, als vorherrschend receptiven Naturen, der Gegensatz, der zwischen Plato und Xenophon als productiven stattfand. Es leuchtet somit ein, warum Phädon dem Plato geeigneter als Kriton zum Hauptträger des Dialogs erscheinen musste.

Nicht ohne Absicht aber scheint mit dem Phädon zugleich auch Echekrates in den Vordergrund des Dialogs gestellt und dieser selbst nach Phlius verlegt zu sein. Es ist nämlich oben schon gesagt, welche Bedeutung die Pythagoreische Philosophie für die Lehre von der Unsterblichkeit habe. Nun war aber Phlius der Stammort der Familie des Pythagoras, dessen Eltervater Hippasus von dort aus nach Samos, wo Pythagoras selbst geboren wurde, ausgewandert war *(Paus. Corinth. c. 13)*, und ward deshalb später ein Sammelplatz für die Anhänger der Pythagoreischen Philosophen, sowie Pythagoras selbst sich eine Zeit lang dort aufhielt. *(Cic. Tusc. V.* 3, vgl. mit *Diog. L. Procm. c.* 8 und *Pyth. c.* 6.*)* Vier Pythagoreer werden namentlich als Phliusier aufgeführt. *(Diog. L. VIII. § 46.)* Unter diesen befindet sich auch ein Echekrates, zweifelsohne derselbe, den Plato bei seinem Aufenthalte in Gross-Griechenland kennen lernte

---

*) Dass Plato dagegen im Symposium den Apollodor zum Hauptträger des Gesprächs gemacht hat, stimmt ganz zu dessen Charakter; denn hier kam es darauf an, enthusiastische Reden, die bei einem fröhlichen Gelage über die Liebe gehalten waren, mit Enthusiasmus wiederzuerzählen, während es im Phädon gilt, Ruhe genug zu haben, um über die Todesstunde des Sokrates zu berichten, und Scharfsinn genug, um die dialektischen Windungen des dort gepflogenen Gesprächs verfolgen zu können.

(Cic. Fin. V. 29), und dem er in unserm Dialoge die Rolle des Mitunterredners zugetheilt hat. (S. Stallbaum zum Phädon c. 1, vgl. mit Susemihl in Schneidewins Philologus Jahrg. 5. Heft 3. S. 392.)

---

2. Inhalt des Dialogs.*)

Den Inhalt des Dialogs bilden die Mittheilungen, welche Phädon dem Echekrates über die letzten Gespräche und den Tod des Sokrates macht. Echekrates selbst wird redend nur an drei kürzeren Stellen eingeführt: im Anfange, wo er den Phädon zu jenen Mittheilungen auffordert und ihm Gelegenheit giebt, uns mit einigen historischen Umständen beim Tode des Sokrates, der Verschiebung desselben durch die späte Rückkehr des Delischen Schiffes und den Namen der Männer, die sich um ihren Lehrer und Freund in seiner Todesstunde versammelt hatten, bekannt zu machen *(57—59. C)*; dann zweimal in der Mitte des Dialogs, das eine Mal, wo er bei dem Wendepuncte, der im Gespräche des Sokrates eingetreten ist und alle Anwesende in die peinlichste Erwartung, ob und wie Sokrates die aufgeworfenen Zweifel beseitigen werde, versetzt hat, erklärt, dass er jene Stimmung der Anwesenden ganz nachfühlen könne und sie selber jetzt bei der blossen Wiedererzählung theile, und dann den Phädon bittet, ihm das Benehmen des Sokrates hiebei und die Art, wie er jene Bedenken gehoben habe, mitzutheilen *(88. C)*; das andere Mal, als er die Ueberzeugung gewinnt, dass Sokrates jene Zweifel wirklich überwinden werde, und dem Phädon seine Beistimmung zu der für jene Lösung wichtigen Definition über Grund und Ursache einer Erscheinung ausdrückt *(102. A)*. Ausserdem aber wird uns Echekrates nur noch einmal, und zwar am Schlusse des Dialogs, in Erinnerung gebracht. Das vom Phädon mitgetheilte Gespräch, welches ein allgemeines Interesse für die Sache selbst erregte, ist beendigt, es tritt nun wieder mehr die persönliche Theilnahme am Schicksale des Sokrates hervor, und während Phädon daher dieses erzählt, redet er den Echekrates als einen Mitbetheiligten an und giebt dadurch zugleich dem durch Echekrates Fragen ins Leben gerufenen Dialoge auch in dieser Hinsicht einen passenden Abschluss *(117. B u. 118)*.

---

*) Mützells Zeitschrift 1852. S. 433.

Die zusammenhängende Mittheilung des Phädon selber aber beginnt damit, wie er und die übrigen Freunde des Sokrates denselben während seiner dreissigtägigen Gefangenschaft täglich besucht und sich zu diesem Besuche am letzten Tage früher als gewöhnlich eingefunden hätten aber eine Weile vor der Thüre des Gefängnisses hätten warten müssen, weil die Eilfmänner gerade damit beschäftigt gewesen wären, dem Sokrates die Fesseln abzunehmen. Sobald sie eingetreten sind und Xanthippe, die mit ihrem jüngsten Kinde schon vor ihnen Einlass gefunden hat, entlassen ist (58. *D*—60. *A*), beginnt auch sogleich ein Gespräch mit dem Sokrates, das sich auf eine ganz einfach aus den Umständen hervorgehende Bemerkung des Sokrates anknüpft und dann in ununterbrochenem Zusammenhange bis gegen das Ende des Dialogs fortschreitet. Da nämlich Sokrates an der Stelle des Schenkels, an welcher ihn eben noch die Fessel gedrückt hat, beim Reiben derselben eine angenehme Empfindung hat, so veranlasst ihn dies zu der Bemerkung, wie sonderbar doch das Verhältniss sei, in welchem die Empfindungen des Angenehmen und des Unangenehmen zu einander ständen; an sich seien sie einander entgegengesetzt, und nie könne etwas dem Menschen zugleich angenehm und unangenehm sein, und doch folge immer die eine unmittelbar auf die andere, sowie auch ihm eben nur erst die Fessel Schmerz verursacht habe und nun an derselben Stelle die angenehme Empfindung nachfolge. Hätte Aesop das bemerkt, so würde er jedenfalls eine Fabel darüber gemacht haben, wie ein Gott beide, von Natur mit einander in Streit liegende Gefühle mit einander habe versöhnen wollen und, da er dies nicht gekonnt, ihre Spitzen zusammengebunden habe, so dass deshalb, wo das eine sei, bald auch das andere nachfolge. Der Name „Aesop" erinnert nun einen der Anwesenden, Kebes, daran, dass der philosophische Dichter Evenus ihn beauftragt habe, den Sokrates zu fragen, wie es nur komme, dass er, der sich sonst nie mit der Poesie beschäftigt habe, im Gefängnisse die Fabeln des Aesop in Verse gebracht und ausserdem auch einen Hymnus auf den Apollo gemacht habe. Sokrates antwortet scherzend: Evenus brauche darüber nicht eifersüchtig zu sein; denn nicht, um mit ihm in die Schranken zu treten — was, wie er recht wohl wisse, nicht leicht sei —, habe er dies gethan, sondern aus Gehorsam gegen die oft wiederholte Aufforderung eines Traumgesichts. „Das, fügt er hinzu, antworte dem Evenus und sag' ihm zugleich in meinem Namen ein Lebewohl und dass er mir, wenn er vernünftig sei, bald nachfolgen möge." Als nun aber

der Freund des Kebes, Simmias, voll Verwunderung über diese Aufforderung, erwidert, dazu werde Evenus, wie er ihn kenne, schwerlich Lust haben, wirft Sokrates ganz leicht und als wenn sich die Sache von selbst verstehe, das doch so dunkle und inhaltvolle Wort hin, Evenus sei ja ein Philosoph, und so werde denn auch er so gut, wie jeder wahre Philosoph, ihm gerne dorthin, wohin er nun im Begriffe zu gehen sei, folgen wollen, fügt aber doch sogleich, um jedem Missverständnisse dieses Wortes zuvorzukommen, hinzu: er meine aber damit nicht etwa, dass Evenus sich das Leben nehmen solle, denn das, sage man ja, sei nicht erlaubt (— 61. *C)*. So ist nun aber zu dem einen dunkel und geheimnissvoll klingenden Worte noch ein anderes gekommen, und das eine scheint überdies mit dem anderen in Widerspruch zu stehen. Kebes hebt diesen Widerspruch zuerst hervor, und Sokrates stellt ihn dann selbst in seiner ganzen Schärfe hin: wie auf der einen Seite unter allen Umständen dem Philosophen der Tod lieber sein müsse als das Leben und auf der anderen ihm doch nicht erlaubt sein solle, sich selber die Wohlthat zu erweisen, hebt ihn aber auch zugleich dadurch, dass er mit Berufung auf die Lehre der Pythagoreer nachweist, wie das Verbot des Selbstmordes seinen vernünftigen Grund in dem Verhältnisse habe, in welchem der Mensch zu den Göttern stehe; denn dieser sei ein Besitzthum der für ihn sorgenden und über ihn wachenden Götter und dürfe sich daher nicht eigenmächtig das Leben nehmen. Kebes erkennt diesen Grund an, findet nun aber einen neuen Widerspruch zwischen eben diesem Grunde und jener ersten Behauptung, dass der Philosoph gerne sterben werde; denn wenn die Götter die Herren und Hüter der Menschen seien, so könne nur ein Thor gerne sich ihrer Obhut entziehen wollen, der Weise aber werde so lange als möglich unter derselben zu bleiben wünschen; und als nun Simmias ihm darin beistimmt und zugleich meint, Kebes ziele mit jenem Einwurfe wohl besonders auch auf den Sokrates selber, der so leichten Herzens von ihnen und den Göttern, die er doch für gute Herren halten müsse, scheide, da erwiedert Sokrates, mit unverkennbarer Freude darüber, dass das von ihm hingeworfene Wort gezündet habe: er sehe wohl, dass er sich vor ihnen verantworten müsse, und wünsche nur, dass ihm diese Verantwortung besser gelingen möge, als die vor den Richtern gehaltene (— 63. *B)*. Die Verantwortung selbst fasst er dann in den Satz zusammen: er hoffe nach dem Tode ebenfalls zu guten Göttern und Menschen zu kommen, und glaube, dass auf dieses Leben ein anderes folge, in welchem es den Guten besser gehe,

als den Bösen. Bei dieser allgemeinen Erklärung beruhigen sich aber Kebes und Simmias nicht, sondern fordern ihn auf, sich genauer darüber zu erklären, da, wenn es ihm gelänge, sie hiervon zu überzeugen, dies für ihn selbst zugleich die vollkommenste Rechtfertigung der Ruhe und Heiterkeit, mit welcher er sie verlasse, sein würde. Sokrates erklärt sich bereit dazu und stellt nach einer Zwischenfrage des Kriton, die ihm von Neuem Gelegenheit giebt, seine Todesverachtung zu zeigen, den Satz, aus dem sein, nun vor ihnen wie vor seinen Richtern zu rechtfertigendes Benehmen fliesse, in dieser Form auf: Der wahre Philosoph habe guten Grund, freudig dem Tode entgegenzusehn und der Hoffnung zu leben, dass er durch ihn die höchsten Güter erlangen werde (—64. *A*). Der Beweis dafür wird zuerst wieder ganz allgemein so gegeben: die wahren Philosophen thun, ohne dass die Menge dies ahnt und weiss, nichts anderes, als dass sie sich im Sterben und Todtsein üben; und ist dem so, dann wäre es doch lächerlich, wenn sie sich beim wirklichen Eintreffen dessen, was ihr ganzes Leben hindurch das Ziel ihres Strebens gewesen ist, betrüben wollten. Dieser Beweis scheint nun aber dem Simmias eine so paradoxe Behauptung zu enthalten, dass er sich, trotz seiner dazu gar nicht aufgelegten Stimmung, des Lachens nicht enthalten kann und seinen Zweifel an die Richtigkeit derselben in die bitter ironische Erwiederung kleidet, gerade die Menge scheine ihm mit diesem Streben der Philosophen recht wohl bekannt zu sein und ihnen desshalb so bereitwillig zu geben, was sie wünschten und zu erhalten verdienten. Sokrates lässt sich durch diesen Spott nicht irre machen, sondern erwiedert ganz ruhig: wenn die Menge so denke, so liege darin allerdings etwas Wahres; allein von einem Wissen derselben könne nicht die Rede sein; denn der Grund, wesshalb die Philosophen sich nach dem Tode sehnten, sei ihr verborgen, und beginnt dann diesen Grund in folgender Weise anzugeben: Tod ist Trennung der Seele vom Leibe. Des Philosophen Streben kann aber eben auf nichts anderes gerichtet sein, als darauf, die Seele vom Leibe frei zu machen oder zu trennen; denn was er sucht, ist ein Gut der Seele, und so wird ihn also schon die ganze Richtung seines Strebens an sich von der Sorge für den Leib ab- und zu der für die Seele hinführen (—65. *A*). Dazu kommt aber zweitens noch, dass er sich auch absichtlich aus dem Grunde vom Leibe loszumachen suchen muss, weil dieser ihm, wenn er ihm Einfluss auf sich verstattet, bei dem Forschen nach Wahrheit störend entgegentritt und ihn nicht

einmal zur Erkenntniss der empirischen Gegenstände, geschweige denn zu der der übersinnlichen, d. h. der Ideen gelangen lässt (—66. *A*). Die wahren Philosophen werden also, in der Erwägung, wie sehr sie einestheils durch die Bedürfnisse des Leibes überhaupt von der Erforschung der Wahrheit abgehalten, und wie oft sie anderntheils, wenn sie gar dazu gelangen, durch sein Dazwischentreten dabei gestört und getäuscht werden, zu der Ansicht kommen, „dass sie sich vom Leibe frei machen müssen, um unmittelbar und blos mit der Seele die Dinge betrachten zu können; ganz werde ihnen freilich dies erst im Tode gelingen, theilweise aber auch im Leben schon dadurch, dass sie nur die allernothwendigste Gemeinschaft mit dem Leibe hielten, und sich möglichst rein von ihm zu halten suchten; thäten sie das, so würden sie nach dem Tode das reine Licht der Wahrheit sehen; denn nur dem Reinen sei es verstattet, das Reine zu berühren“ (—67. *B*). Wer also diesen Act der Reinigung vollzieht, der kann gutes Muthes dem Tode entgegensehen; denn Reinigung ist Trennung der Seele vom Leibe; das aber eben war ja auch der Tod; der sich Reinigende stirbt also im Leben schon, und der Tod vollendet nur, was er selber begonnen hatte. Wollte also der Philosoph, der diese Reinigung an sich vollzogen, ungerne sterben, so würde er dadurch auf eine lächerliche Weise mit sich selber in Widerspruch kommen (—68. *B*). Simmias nimmt jetzt stillschweigend sein früheres Urtheil zurück und erklärt seine volle Beistimmung. Sokrates aber vervollständigt den Beweis aus eigenem Antriebe noch durch Folgendes: Wer des Leibes Freund ist, der kann, wie, nach dem eben Gesagten, nicht zur Erkenntniss und Weisheit, so auch nicht zu den übrigen Haupt-Tugenden, der Tapferkeit, Mässigkeit und Gerechtigkeit gelangen, sondern wird diese entweder ganz verläugnen, oder sich nur die Schattenbilder und den Schein derselben aneignen können; auch diese Tugenden sind nur die Frucht jener Reinigung, und auch um sie also zu erlangen, wird der wahre Philosoph sich frei vom Leibe zu machen versuchen, und dadurch die gewisse Hoffnung, nach dem Tode einst als ein ganz Reiner mit den Göttern verkehren zu können, gewinnen. Ich nun, schliesst Sokrates, habe im Leben nach Kräften mich dieser Reinigung befleissigt, und ihr habt hiermit die von mir geforderte Verantwortung: ich bin desshalb nicht betrübt und ungehalten darüber, von euch und den Göttern, unter deren Schutz und Obhut ich hier war, zu scheiden, weil ich auch dort Götter zu treffen und mit ihnen und guten Freunden zusammenzuleben hoffe (—69. *E*).

Wenn Simmias sich durch diese Verantwortung schon vorher befriedigt erklärt hatte, so ist es Kebes auch jetzt noch nicht. Alles vom Sokrates Gesagte, meint er, sei an sich sehr schön, werde aber dann erst überzeugend sein, wenn auch das bewiesen sei, was dabei als gewiss vorausgesetzt werde, dass nämlich die Seele nach dem Tode überhaupt noch fortlebe und nicht, wie die meisten Menschen glaubten, sofort untergehe und wie ein Hauch oder Rauch vergehe. Dies zu beweisen möchte aber freilich nicht leicht sein. Sokrates macht sich anheischig, den Beweis zu führen, und spricht zugleich, in der Voraussicht, dass dies nicht in der populären Weise, wie bisher, sondern nur auf dialektischem Wege möglich sei, die Hoffnung aus, es werde ihm auch von denen, die seine Dialektik so oft als eitles Geschwätz verspottet hätten, nicht der Vorwurf gemacht werden, dass er sie über diesen Gegenstand jetzt zur Unzeit anwende *(—70. C)*.

Nachdem nun der zu beweisende Gegenstand zu der Frage formulirt ist: ob die Seelen der gestorbenen Menschen im Hades seien oder nicht, macht Sokrates zum Ausgangspunkte seiner Beweisführung die in den Mysterien vorgetragene Lehre von der Seelenwanderung und begründet diese durch den philosophischen Satz, dass alles Werden solcher Zustände, die einen Gegensatz zuliessen, nur aus diesem Gegensatze selber möglich sei. Gross z. B. könne etwas nur aus dem Kleinen und klein wieder nur aus dem Grossen werden. Zwischen je zwei solchen entgegengesetzten Zuständen ferner, die aus einander werden, müssen, da das Werden eines Zustandes der Mittelzustand zwischen Sein und Nichtsein desselben ist, zwei Uebergangszustände liegen. Das Kleine z. B. wird zu etwas Grossem durch den Uebergangszustand des Wachsens, das Grosse zu etwas Kleinem durch den des Abnehmens. Leben nun und Todtsein sind zwei entgegengesetzte Zustände, und ihnen ganz analog sind die des Wachens und Schlafens. Das Schlafen wird oder entsteht erfahrungsmässig nur aus dem Wachen und das Wachen wieder aus dem Schlafen. Und da nun ebenfalls erfahrungsmässig das Todtsein aus dem Leben entsteht, so wird auch das Leben umgekehrt wieder aus dem Todtsein entstehen. Der Uebergangszustand ferner aus dem Wachen zum Schlafen ist erfahrungsmässig das Einschlafen, und aus dem Schlafen wieder zum Wachen das Aufwachen. Ebenso ist der Uebergangszustand vom Leben zum Todtsein erfahrungsmässig das Sterben, und wollen wir nun nicht annehmen, dass hier eine Lücke und ein Mangel in der natürlichen Entwickelung

stattfinde, so müssen wir nothwendig hinzufügen, dass auch vom Todtsein wieder ein Uebergangszustand zum Leben sei, nämlich das Wiederaufleben. Wiederaufleben heisst aber aus einem Todten wieder lebendig werden, und es sind also — wobei jetzt noch stillschweigend die nothwendige Verbindung von Leben und Seele vorausgesetzt wird — die Seelen im Hades (— 72. *A*). Unterstützt wird diese dialektische Begründung der Sache dann noch durch den apagogischen Beweis, dass, wenn die Bewegung des gewordenen Lebens eine immer geradeaus gehende und nicht eine kreisförmige wäre, die Lebensquelle sich endlich erschöpfen und überall nur der Tod herrschen müsste, worauf dann mit Entschiedenheit das Resultat: die Todten müssen wieder aufleben und die Seelen der Gestorbenen noch sein, wiederholt und daran die bereits früher gewonnene Wahrheit geknüpft wird, dass den guten Seelen nach dem Tode ein besseres Loos bevorstehe als den bösen (— 72. *D*).

Nachdem nun so im Allgemeinen die Existenz der Seele nach beiden Seiten hin, vor und nach diesem Leben, erwiesen scheint, ist es Kebes wieder, der die Veranlassung zur genaueren Begründung der einen Seite giebt, diesmal jedoch nicht durch einen aufgeworfenen Zweifel, sondern vielmehr durch Bestätigung jenes allgemeinen Beweises vermittelst eines solchen, der specieller die Sache trifft, weil er in die Natur der Seele selber eingeht. Er glaubt nämlich in der früher vom Sokrates gehörten Lehre, das Lernen sei nichts als eine Wiedererinnerung, eine Bestätigung für die Wahrheit, dass die Seele schon vor diesem Leben gewesen sei, zu finden, und weiss sich auf den Beweis zu besinnen, den Sokrates dafür zu geben pflegte. Da dieser Beweis aber nur ein empirischer gewesen und aus dem Erfahrungssatze hergenommen war, dass auch ein mit einer Wissenschaft, z. B. der Mathematik, Unbekannter durch richtig gestellte Fragen zu richtigen Antworten darüber hingeleitet werden könne, so unternimmt es Sokrates nun, demselben auch eine begriffsmässige Unterlage zu geben. Er geht hiebei von dem Begriffe der Erinnerung aus, den er auf die beiden Merkmale zurückführt, dass man das, dessen man sich durch die Erinnerung bewusst werde, schon früher einmal gewusst haben müsse, und dass das, durch die Länge der Zeit oder Nichtbeachtung verdunkelte Bewusstsein davon durch andere, jenem entweder ähnliche oder unähnliche Gegenstände, die wir damit früher in Verbindung gesehen haben, geweckt werden könne. Die weitere Entwickelung und die Anwendung jenes Begriffs auf das Lernen knüpft

sich dann an die Erweckung des Bewusstseins vergessener Gegenstände durch ihnen ähnliche Gegenstände. Um nämlich eine Aehnlichkeit zwischen zwei Gegenständen zu erkennen, muss man eine Vergleichung zwischen beiden anstellen, aus der hervorgeht, wie weit sie sich nähern oder der eine hinter dem andern zurückbleibt. Nun haben wir z. B. den Begriff des Gleichen. Zum Bewusstsein desselben gelangen wir durch die Wahrnehmnng gleicher Gegenstände. Nun sind aber diese gleichen Gegenstände von jenem Begriffe des Gleichen verschieden, denn sie bleiben hinsichtlich der vollkommenen Gleichheit hinter ihm zurück und sind ihm also nicht congruent, sondern nur ähnlich. Zum Bewusstsein dieser Aehnlichkeit können wir nur dadurch gelangen, dass wir zwischen den Gegenständen und dem Begriffe eine Vergleichung anstellen. Um dies aber zu können, muss man den Begriff schon gekannt haben, noch ehe man die Gegenstände wahrnahm. Die Wahrnehmung aber sowohl als die Vergleichung geschieht durch die Sinne. Schon vor dem Gebrauch der Sinne also müssen wir jenen Begriff gehabt haben. Was nun aber vom Begriffe des Gleichen gilt, das gilt von allen Begriffen. Wir müssen sie alle schon vor der Geburt gehabt, und zwar mit Bewusstsein gehabt haben. Was ist nun aber aus ihnen bei der Geburt geworden? Von den beiden möglichen Annahmen, dass wir sie bei der Geburt entweder behalten oder verloren und also vergessen haben, kann nur die zweite richtig sein; denn bei der ersten müssten alle Menschen fortwährend ein klares Bewusstsein von den Begriffen haben, was doch keineswegs der Fall ist. Haben wir nun aber die vor der Geburt gewussten Gegenstände bei der Geburt vergessen und werden uns ihrer erst durch die Wahrnehmung ihnen ähnlicher Gegenstände wieder bewusst, so ist das ja eben ein Erinnertwerden an sie, und Lernen ist also nichts anderes als Wiedererinnerung (— 76. *E*).

Simmias erklärt den Beweis für vollständig überzeugend, und glaubt das auch im Namen des Kebes aussprechen zu können; allein je gewisser ihm durch diesen Spezial-Beweis die Präexistenz der Seele geworden ist, desto schwankender wird dagegen sein Glaube an die, nur noch auf jenem allgemeinen Beweise von dem Auseinanderwerden der entgegengesetzten Zustände beruhende Postexistenz derselben, und der vorhin ausgesprochene Zweifel des Kebes, ob die Seele nicht nach dem Tode wie ein Hauch oder Rauch in die Lüfte zerstiebe, tritt ihm von Neuem als noch ungelöst vor die Seele. Kebes stimmt ihm bei und erklärt die Beweisführung für nur halb vollendet. Sokrates aber weiss

das düstere Gewölk, das sich von Neuem wegen der Ungewissheit über den Zustand der Seele nach dem Tode vor ihre Blicke gelagert hat, sogleich durch ein Scherzwort, das im Voraus schon ihnen die Gefahrlosigkeit der Sache bezeichnet, zu zerstreuen. Eigentlich, sagt er, ist dies in dem vorausgegangenen allgemeinen Beweise schon mit bewiesen; da ihr euch aber, wie ich sehe, vor dem Tode, wie vor einem Gespenste fürchtet, und in der Angst lebt, dass eure Seele, sobald sie aus dem Leibe heraustritt, zumal wenn dies gerade bei einem starken Sturme geschehen sollte, auseinandergeweht werde, so will ich eurem Verlangen willfahren. Dann fordert er sie auf, auch wenn er nicht mehr bei ihnen sei, nichts zu unterlassen, wodurch sie sich Gewissheit hierüber verschaffen könnten (— 78 A), und führt dann den gewünschten Beweis auf folgende Art:

Auflösbar ist das Zusammengesetzte, unauflösbar das Einfache. Das Kennzeichen des Einfachen ist die Unveränderlichkeit, während das Zusammengesetzte sich durch steten Wechsel seiner Form kund giebt. Unveränderlich aber und sich ewig gleichbleibend sind die Ideen, die Gegenstände dagegen oder die Erscheinungen der Welt in einer unaufhörlichen Wandlung begriffen. Die Ideen sind aber unsichtbar und nur mit der Vernunft, die Erscheinungen dagegen sichtbar und mit den Sinnen wahrzunehmen. Nun theilt sich aber alles, was ist, in die Welt des Sichtbaren und in die des Unsichtbaren. Vom Menschen gehört der Leib jener, die Seele dieser an. Die Seele ist also dem Ideellen verwandt, und dass dies so sei, geht auch noch aus zwei anderen Gründen hervor, von denen der eine sich auf ihre theoretische, der andere auf ihre praktische Thätigkeit bezieht. So oft nämlich fürs erste die Seele bei der Betrachtung eines Gegenstandes die Sinne zu Hülfe nimmt, wird sie durch diese, die der sichtbaren Welt angehören, selbst in die Welt des Sichtbaren hinabgezogen und kann sich hier nun nicht zurecht finden, sondern irrt unstät und rathlos und sich ihrer selbst kaum bewusst umher, sobald sie dagegen für sich allein an die Betrachtung geht, wendet sie sich dem Reinen und Ewigen, d. h. dem Ideellen zu, fühlt sich hier sogleich wie heimisch und findet Ruhe vor ihrem Irrsale. Die Seele ist ferner von der Natur offenbar zum Herrschen, der Leib dagegen zum Gehorchen bestimmt; das Herrschen ist etwas Göttliches, das Gehorchen etwas Menschliches und Sterbliches. Wenn nun so aber in aller Weise erwiesen ist, dass die Seele dem Ideellen, Göttlichen, Einfachen und Unauflösbaren, der Leib dagegen dem Materiellen, Menschlichen, Zusammengesetzten und Auflös-

baren verwandt ist, und doch der Leib schon, unmittelbar nach dem Tode, nicht gleich sich auflöst und zerfällt, sondern bleibt, wie sollte das nicht in unendlich höherm Grade von der Seele gelten? *(— 80 D.)* Hier ist der eigentliche Beweis beendigt, da aber alles, was für die Existenz der Seele sowohl vor als nach dem Leben gesagt wurde, nur den Zweck hatte, die Wahrheit der ersten Behauptung, dass der wahre Philosoph guten Grund habe, dem Tode freudig entgegenzugehen, zu begründen, so knüpft Sokrates an jenen Beweis sogleich die Bemerkung, dass das Fortleben der Seele nach dem Tode nicht für alle Seelen ein gleiches sei, und dass, weil nicht alle Seelen, was sie ihrer Bestimmung nach sein sollten, auch wirklich wären, keineswegs alle ein Recht hätten, sich auf das künftige Leben zu freuen. Nur die Seele dessen, der während des Lebens sich schon im Sterben geübt, d. h. seine Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe rein zu erhalten gesucht hat, also nur die Seele des wahren Philosophen gelangt unmittelbar nach dem Tode zu dem ihr verwandten Göttlichen und Unsterblichen und führt, frei von allem Irrthum und aller Leidenschaft, auf ewig nun mit den Göttern vereint, ein seliges Leben. Die Seelen derer dagegen, die den Genüssen des Lebens fröhnten und nur das Sinnliche für das Wahre und Wirkliche hielten, und kein Organ für das Uebersinnliche hatten, sind mit dem Leibe so verwachsen, dass sie auch nach dem Tode noch mit sinnlichen Stoffen beschwert sind und durch diese nach der Erde zurückgezogen werden und hier so lange herumirren, bis sie wieder in ihnen entsprechende Leiber, und zwar in Thierleiber hineingebannt werden. Zwischen diesen roh sinnlichen Menschen aber und den wahren Philosophen steht eine dritte Classe von solchen, die zwar Tugenden, und zwar die bürgerlichen der Mässigkeit und Gerechtigkeit geübt haben, aber aus Instinct und Gewohnheit und nicht mit philosophischem Bewusstsein. Deren Seelen kommen entweder ebenfalls in die Leiber von Thieren, aber friedlichen und geselligen, oder in die ihnen gleichgesinnter Menschen. Aber zum Geschlechte der Götter gehen allein die wahren Philosophen über. Und das eben, die Hoffnung, dorthin zu gelangen, ist auch der Grund, warum sie sich der Begierden und Lüste enthalten. Nicht aus den unreinen Motiven der Habsucht oder der Ehrsucht, sondern weil ihnen an dem ewigen Glücke ihrer Seele gelegen ist, geben sie sich der Leitung der Philosophie hin und lassen sich durch sie von aller Thorheit und Begierde reinigen und so aus der Knechtschaft, in welcher die Sinnlichkeit den Menschen ge-

fangen hält, befreien und dagegen mit dem Wahren und Göttlichen erfüllen und nähren. Wenn nun aber an sich schon die Seele ihrer ideellen Natur wegen der Auflösung widersteht, wie viel mehr eine mit solchem geistigen Gehalte erfüllte? (—84. *B.)*

Nach diesen Worten schweigt Sokrates, wie wenn er seine Aufgabe nun vollständig gelöst und die verlangte Rechtfertigung gegeben habe, und da auch von Seiten der Zuhörer keine weitere Frage erfolgt, so entsteht eine ziemlich lange anhaltende Stille. Bald jedoch zeigt sich, dass die beiden Zweifler unter den Anwesenden auch jetzt noch nicht überzeugt sind. Während nämlich Sokrates in tiefes Nachdenken über das Gesagte versunken ist, sprechen Kebes und Simmias leise mit einander. Jener bemerkt es und fordert sie sogleich auf, ihre Bedenken, wenn sie deren hätten, laut zu äussern. Simmias antwortet, sie hätten deren allerdings noch einige, scheuten sich aber, ihm in der gegenwärtigen Lage damit noch weiter beschwerlich zu fallen. Hier aber zeigt sich von Neuem der lebendige, sich seiner selbst gewisse und vor keinem Zweifel erbebende Glaube des Sokrates an die Unsterblichkeit. Schwerlich, sagt er, möchte er wohl andere davon überzeugen, dass er seine jetzige Lage für keine unglückliche halte, da er sie nicht einmal davon überzeugen könne und von ihnen für ein schlechterer Seher gehalten werde, als die Schwäne seien, die gerade unmittelbar vor ihrem Tode in dem seligen Vorgefühl, nun zu dem Gotte zu kommen, dessen Diener sie seien, am lautesten und lieblichsten sängen. Aber auch er sei ein Diener und ein Priester des Apollo und habe von seinem Herrn keine geringere Gabe der Weissagung als jene erhalten und scheide daher auch nicht unmuthiger als sie aus dem Leben. Und so möchten sie ihn denn, so lange die Athener ihn am Leben liessen, nur immer fragen, wonach sie wollten. Dadurch ermuthigt erklärt Simmias, dass er und Kebes nach einander ihre Bedenken vortragen würden; denn er habe, wie Sokrates, die Ansicht, dass man die Wahrheit, wenn man sie im Leben auch nicht ganz und vollkommen erkennen könne, doch unablässig theils allein, theils in Verein mit anderen suchen müsse, und wolle sich nicht der Gefahr aussetzen, sich selber einst anklagen zu müssen, dass er jetzt nicht frei und offen seine Ansicht ausgesprochen habe (—85. *D).*

Der Einwand nun, den Simmias gegen die Beweisführung des Sokrates macht, lautet so: Der von der Verwandtschaft der Seele mit dem Ideellen und Göttlichen hergenommene Beweis genüge nicht, weil man ganz dasselbe

auch von der Harmonie sagen könne. Im Verhältnisse zu dem sichtbaren, materiellen Instrumente, durch das sie hervorgebracht werde, könne sie etwas Ideelles, Göttliches genannt und deshalb behauptet werden, da das Instrument, wenn seine Saiten rissen, oder es selbst zertrümmert würde, nicht sogleich unterginge, so könne das noch viel weniger mit der Harmonie der Fall sein. Und doch widerstreite dem die Erfahrung. So könne ja auch die Seele, wie ja auch von vielen angenommen würde, eine aus der gegenseitigen Mischung und Spannung der Körpertheile resultirende Harmonie sein, und müsse dann, wenn der Körper durch Krankheit zu sehr an- oder abgespannt würde, nothwendig eher untergehen, als dieser *(86. D)*. Auch Kebes trägt nun sofort, weil es Sokrates so wünscht, seinen Einwand vor, der nicht, wie der des Simmias, alles wieder in Frage stellt, sondern das bisher Bewiesene gelten lässt und nur die Folgerung in der Ausdehnung, wie sie von Sokrates daraus gezogen ist, bestreitet. Während nämlich des Simmias Einwand sowohl die Post- als die Präexistenz der Seele aufhebt, erkennt Kebes die letztere als vollkommen begründet an, giebt auch zu, dass die Seele, weil sie als etwas Ideelles und Göttliches erwiesen sei, den Leib, als das Materielle und Menschliche, überdauern müsse, meint aber, dass daraus noch nicht ihr ewiges, ja nicht einmal ihr einstweiliges Fortbestehen nach diesem Leben mit Sicherheit geschlossen werden könne. Wie nämlich ein Weber, der viele Kleider nach einander für sich gewoben und vertragen habe, und nun in dem letzten, noch nicht vertragenen stürbe, doch für etwas Ideelleres, Göttlicheres und deshalb länger Dauerndes als das ihn gleichsam überlebende Kleid gehalten werden müsse, so vereinige es sich ganz gut mit der Idealität und Gottähnlichkeit der Seele, dass sie viele Leiber nach einander überlebe und doch am Ende, in ihrer Lebenskraft erschöpft, in einem derselben als ihrem letzten untergehe. Da man aber nun nicht wissen könne, ob dieser letzte Leib nicht gerade dieser sei, den sie jetzt habe, so könne niemand mit Sicherheit darauf rechnen, dass er nach diesem Leben noch fortleben werde, und nur also, wenn erwiesen werde, dass die Seele etwas absolut Unsterbliches und Unvergängliches sei, werde die Freudigkeit, mit welcher der Philosoph dem Tode als einem Uebergange zu einem anderen, höheren Leben entgegensehe, gerechtfertigt sein *(—88. B)*.

Alle fühlen sich durch diese Einwürfe unangenehm berührt; denn schon glaubten sie, in der durch die Philosophie zu gewinnenden Ueberzeugung von der Unsterblichkeit

der Seele am Ziele zu sein, und sehen sich nun wieder so weit davon zurückgetrieben. Für den Sokrates aber ist hier zugleich der eigentliche Licht- und Höhepunkt im ganzen Gespräche, und nie, erklärt Phädon, sei derselbe ihm von Seiten des Herzens sowohl als des Verstandes bewunderungswürdiger vorgekommen. Mit ruhiger Freundlichkeit hört er die Einwürfe der Jünglinge an, weiss den Muth der übrigen und ihr, durch das eben Gehörte tief erschüttertes Vertrauen zu den Beweisen der Philosophie wieder aufzurichten, und erklärt dann in Beziehung auf sich selbst, dass es ihm ein Herzensbedürfniss sei, sich über den Gegenstand noch weiter auszusprechen, fordert aber zugleich die Anwesenden auf, ihm, dem nun ja bald von ihnen Scheidenden und ihnen dann nicht mehr Rede stehen Könnenden, nichts, was ihrer Ueberzeugung widerstreite, ungerügt hingehen zu lassen *(—91. C)*, und beginnt nun zunächst den Einwurf des Simmias zu widerlegen.

Die Widerlegung selbst befolgt einen doppelten Gang. Zuerst legt sie den von Simmias früher nicht minder als von Kebes zugestandenen Satz von der Präexistenz der Seele zu Grunde und weist von hier aus die Unvereinbarkeit der beiden Behauptungen nach, dass die Seele schon vor dem Leibe existirt habe und doch eine Harmonie des Leibes, d. h. etwas aus den Theilen des Leibes erst Resultirendes sein solle. Eine von beiden könne nur wahr sein, und Simmias entscheidet sich für die erste, weil diese vorhin aus dem Wesen der Seele selber hergeleitet und förmlich bewiesen sei, die andere aber nur auf Analogie und Wahrscheinlichkeit beruhe *(— 92. E)*. Dann aber wird der Beweis unabhängig von jener Voraussetzung einer Präexistenz der Seele geführt und von dem Satze aus, dass die Harmonie, als etwas aus ihren Theilen erst Folgendes, nothwendig durch diese Theile bestimmt werde, zunächst gezeigt, dass die Seele überhaupt keine Harmonie, und dann, dass sie keine Harmonie des Leibes sein könne. Die Seele ist an sich keine Harmonie. Nach der grösseren oder geringeren Stimmung ihrer Theile nämlich ist die Harmonie bald mehr, bald weniger Harmonie, eine Seele dagegen nie mehr noch weniger Seele als die andere. Nun muss der, welcher die Seele eine Harmonie nennt, die Tugend in ihr Harmonie, das Laster aber Disharmonie nennen. Da nun aber eine Seele nicht mehr noch minder Seele ist als die andere, so würde hinsichtlich der moralischen Harmonie und Disharmonie eine Seele ganz gleich der andern sein müssen, und noch mehr: da im strengen Sinne des Wortes in der Harmonie nicht zugleich Disharmonie sein kann, so

müssten alle Seelen in moralischer Hinsicht nur harmonisch gestimmt, d. h. nur tugendhaft sein (—94. *A*). Die Seele ist aber auch keine Harmonie des Leibes; denn die Seele beherrscht den Leib und tritt ihm bei seinen Neigungen und Begierden oft feindlich entgegen, ist also das ihn Bestimmende, während die Harmonie das durch die Theile, aus denen sie entsteht, Bestimmte ist (—95. *A*).

Nachdem Simmias dies zugegeben hat, wendet sich Sokrates zum Einwurfe des Kebes. Dieser greift offenbar viel bedeutsamer in die Argumentation des Sokrates ein, als der des Simmias. Während dieser nämlich eine neue, dem Beweise selbst fremde Bestimmung hinzugebracht hat, die Sokrates, um die Integrität seines Beweises zu retten, nur als der Seele nicht zukommend zurückzuweisen braucht, bleibt Kebes bei der Grundansicht des Sokrates von der Seele als einem Wesen, das schon vor dem Leibe da war und auch die Kraft, ihn zu überdauern, in sich trägt, stehen, will aber die Folgerung, dass die Seele deshalb unsterblich sei, nicht gelten lassen, und nöthigt so den Sokrates, entweder nachzuweisen, dass jene Folgerung allerdings in seinem Beweise begründet sei, oder einen neuen Beweis für seine Behauptung vorzubringen. Sokrates thut das letztere und erklärt dadurch selbst die ganze voraufgegangene Argumentation für noch nicht hinreichend zu dem gesuchten Resultate. Uebrigens erwartet oder vielmehr hofft Kebes voll Verwunderung über die Gewandtheit und Sicherheit, mit der Sokrates den Angriff des Simmias zurückgeschlagen hat, schon im Voraus dasselbe für den seinigen. Sokrates selbst aber nimmt die Sache nicht so leicht, sondern nachdem er den Einwand des Kebes noch einmal genau wiederholt hat, sinnt er eine geraume Zeit im Stillen nach und erklärt dann, was Kebes wolle bewiesen haben, dass die Seele durchaus unvergänglich sei, sei nichts Geringes und erfordere eine Untersuchung über die Gründe des Entstehens und des Vergehens überhaupt. Um die Anwesenden aber auf den Standpunkt hinzuführen, von dem aus die Unterredung anzustellen sei, wolle er ihnen vorher den Entwicklungsgang, den er selbst als Philosoph bei dem Forschen nach den Gründen der Dinge zurückgelegt habe, mittheilen (—96. *A*). Er sei als Jüngling ein grosser Bewunderer der Naturphilosophie gewesen und habe in den natürlichen Dingen selbst den Grund aller Erscheinungen der Natur zu finden gemeint, sei dadurch aber in ein solches Gewirre von Zweifeln und Widersprüchen gerathen, dass ihm alle seine früheren Ueberzeugungen schwankend geworden seien und er von keinem Dinge mehr den Grund oder die Ur-

sache zu wissen geglaubt habe. Da habe ein Buch des Anaxagoras, in welchem, wie er gehört, gelehrt werde, die Vernunft habe alles geordnet, in ihm die Hoffnung erregt, in diesem Buche den rechten Aufschluss über die Gründe und Ursachen der Dinge zu finden. Denn wo die Vernunft herrsche, da müsse es doch auch vernünftig zugehen, und von diesem Princip aus also alle Dinge auf die Zweckmässigkeit als den wahren und letzten Grund, aus dem sich ihre Einrichtung erklären lasse, zurückgeführt werden können. In dieser Hoffnung jedoch habe er sich bei näherer Einsicht des Buches gar sehr getäuscht gesehen, indem er gefunden, dass jener vielversprechende Satz in demselben zwar ausgesprochen, aber ohne allen Einfluss auf die Entwickelung und Herleitung des Einzelnen geblieben sei, welche sich im Gegentheile ganz an die frühere mechanische Erklärungsweise angeschlossen habe. Da er nun für die Methode, alles aus dem einen, höchsten Principe der Vernunft herzuleiten, keinen Lehrer gefunden und selbst dazu nicht im Stande gewesen sei, so habe er diejenige eingeschlagen, die er für die nächstbeste gehalten habe. So viel nämlich sei ihm klar gewesen, dass man, um die wahren Gründe der Dinge zu erkennen, nicht bei diesen selber, wie sie uns vorlägen, stehen bleiben, sondern zu den ihnen entsprechenden Begriffen und Ideen hinaufsteigen müsse, und von hier aus glaube er denn auch den Grund für die Unsterblichkeit der Seele nachweisen zu können (— 100 *B*), und so folgt denn nun der letzte entscheidende Beweis, durch welchen der Seele nicht nur ein über dies Leben überhaupt hinausreichendes, sondern ein durchaus unvergängliches Leben oder Unsterblichkeit zugesprochen wird. Der Beweis selbst ist folgender.

Dasjenige, was von jedem Dinge durch seinen Namen ausgesagt wird, kommt ihm nicht wegen dieser oder jener Eigenschaft, die sich an ihm findet, zu, sondern weil es Theil an dem Begriffe hat, der durch das Wort bezeichnet wird. Der Grund z. B., warum etwas schön ist oder schön wird, ist der, weil es am Schönen selbst, d. h. am Begriffe des Schönen Theil hat oder Theil erhält; der Grund ferner, weshalb etwas gross ist, liegt in seiner Theilnahme am Begriffe der Grösse, warum etwas zwei ist, in seiner Theilnahme am Begriffe der Zweiheit, und so durchweg; jeder andere, von einem äusseren Merkmale hergenommene Grund bringt Verwirrung und Widerspruch hervor, und man muss daher mit aller Entschiedenheit jenen Grund als den einzig richtigen und sicheren festhalten und dabei die Methode befolgen, dass man von dem engeren und niedrigeren Be-

griffe immer zu dem weiteren und höheren hinaufsteigt (— 102. *B*). Wenn man nun einen Menschen zuweilen gross und doch auch wieder klein nennt, so kann es scheinen, als wenn dasselbe Ding zu gleicher Zeit an zwei entgegengesetzten Begriffen Theil haben könne. Allein das scheint eben nur so; denn es ist dann nicht der Begriff der Grösse an sich oder die absolute Grösse, sondern die relative gemeint. Simmias z. B. ist gross, mit dem Sokrates, klein, mit dem Phädon verglichen, aber an sich nicht nur nicht zugleich klein oder gross, sondern vielmehr weder klein noch gross; denn ein Begriff duldet nie zugleich den ihm entgegengesetzten an sich, sondern er wird, wenn sich ihm der entgegengesetzte Begriff naht, nothwendig diesem entweder weichen und davongehen oder ihm erliegen und untergehen müssen (— 103. *A.*)

Nachdem Sokrates nun dem Einwande eines der Anwesenden, dass dies mit der früheren Behauptung, jedes entstehe aus seinem Gegentheile, zu streiten scheine, dadurch begegnet hat, dass dort von entgegengesetzten Zuständen die Rede gewesen sei, hier von entgegengesetzten Begriffen, jene gingen aus einander hervor, diese schlössen sich gegenseitig aus (— 103. *C*), führt er so in der angefangenen Beweisführung fort: So wie man wohl einen Menschen zugleich klein und gross nennt, kann man z. B. den Schnee nicht zugleich kalt und warm oder das Feuer zugleich warm und kalt nennen. Was nämlich von den entgegengesetzten Begriffen gilt, das gilt auch von denjenigen Gegenständen, die zwar nicht selbst nach einem von zwei entgegengesetzten Begriffen benannt sind, aber doch immer einen derselben als ein ihnen wesentlich zukommendes Prädicat an sich haben; auch sie dulden den anderen, diesem entgegengesetzten Begriff nicht an sich, sondern gehen fort, wenn er naht, oder gehen unter, Schnee z. B. beim Nahen des Warmen, Feuer beim Nahen des Kalten (— 104. *C*). Definiren kann man diese Gegenstände als solche, deren Begriff allen Gegenständen, die er ergreift oder in seine Sphäre zieht, nicht nur sich selbst als den ihnen zukommenden Begriff, sondern auch noch einen von zwei entgegengesetzten Begriffen zuführt. Der Schnee z. B. führt allem, das er ergreift oder das zu ihm gehört, ausser dem Begriffe Schnee auch den von Kalt, drei ausser dem Begriffe drei auch den von Ungerade zu (— 105. *B*). Gehen wir nun auf den ersten Satz zurück, so wird es zur Angabe dessen, wodurch etwas wird oder entsteht, gerade nicht immer des allgemeinen Begriffes bedürfen, nach dem es benannt ist, sondern man wird auch den speciellen Gegenstand nennen können, der jenen Be-

griff als ein wesentliches Prädicat an sich trägt, und dadurch die Ursache oder den Grund des Entstehens noch genauer bestimmen können. Um z. B. anzugeben, wodurch etwas warm werde, wird man nicht nur sagen können: dadurch, dass es am Begriffe Wärme, sondern auch: dadurch, dass es am Feuer Theil nimmt. Ebenso wird man auch als den Grund, wodurch etwas lebendig wird, statt des Lebens genauer die Seele nennen können und daraus sehen, dass die Seele als etwas, allem, das sie ergreift, Leben Zuführendes den Gegenständen, von denen jetzt die Rede ist, zuzuzählen ist. Nun ist aber dem Leben der Tod entgegengesetzt, und die Seele wird also, da ihr als wesentliches Prädicat Leben zukommt, den Tod nicht an sich dulden können (— 105. *D).* Will man nun solche Gegenstände nach der Eigenschaft, vermöge welcher sie von zwei entgegengesetzten Begriffen nur Einen an sich dulden und den andern ausschliessen, benennen, so geschieht dies dadurch, dass man dem ausgeschlossenen Begriffe das Zeichen der Negation giebt. Was z. B. den Begriff des Gerechten δίκαιον nicht an sich duldet, heisst ἄδικον, was den des Warmen θερμόν nicht, ἄθερμον, was den des Geraden ἄρτιον nicht, ἀνάρτιον; also wird auch, was den des Todes θάνατος nicht an sich duldet, ἀθάνατον heissen. Alle, eine solche Benennung zulassenden Gegenstände nun werden nach dem Obigen, wenn das Gegentheil von dem in dieser Benennung ausgedrückten Begriffe sich ihnen naht, entweder untergehen, oder, wenn sie des Untergangs nicht fähig sind, weichen und davongehen müssen. Betrachten wir aber sämmtliche Benennungen der Art, so haben alle übrigen nichts in sich, wodurch die mit ihnen prädicirten Gegenstände zum Untergange unfähig und vor diesem also gesichert wären, wohl aber die Benennung ἀθάνατον, denn was den Tod nicht zulässt, das kann nicht sterben, ist also unsterblich und als solches so gewiss unvergänglich, als die unsterblichen Götter selbst unvergänglich sind. Während also die übrigen so prädicirten Gegenstände bei der Annäherung des Gegentheils untergehen können, wird die Seele bei Annäherung des ihrigen, des Todes, nur weichen und davongehen können. Sie ist also unsterblich und unvergänglich (— 107. *A).*

Kebes erklärt nun alle seine Zweifel für beseitigt, auch Simmias weiss nichts zu erwiedern, und nachdem nun Sokrates die Anwesenden zu auch später immer von Neuem anzustellender Prüfung aufgefordert hat, kehrt er zu dem zurück, womit er vor den Einwendungen des Kebes und Simmias geschlossen hatte, und legt allen die Wahrheit ans Herz, dass, wenn die Seele wirklich unsterblich sei, es

nichts Wichtigeres für den Menschen gebe, als für sie zu sorgen und ihr die rechte Pflege und Nahrung zu gewähren, denn von dem, wozu sie sich hier gemacht, hänge ihr Wohl und Wehe in jenem Leben ab (— 107. *D*). Dies zu erörtern und den Zustand der Seele nach dem Tode der Vorstellung näher zu bringen, ist der Zweck dessen, was nun noch von ihm, nicht mehr gesprächsweise, sondern in zusammenhängender Rede hinzugefügt wird. Er schildert zuerst in allgemeinen Umrissen die Wanderung der Seelen in die Unterwelt, das Gericht, das über sie gehalten wird, und das verschiedene Loos, das der guten und der bösen Seelen wartet (— 108. *C*). Dann folgt eine mehr ins Einzelne eingehende Schilderung, die sich zuerst über die Gegenden, in welche die Seelen der Gestorbenen kommen, verbreitet. Diese Gegenden befinden sich theils auf, theils in der Erde. Die eigentliche obere Erde aber ist eine andere, als die wir dafür halten. Wir wohnen nämlich in einer der vielen grossen Klüfte und Höhlen derselben, wo sich der Niederschlag der obern Luft als Wasser, Nebel und Dünste sammelt und alles anfrisst und verdirbt und allerhand Seuchen und Krankheiten erzeugt. Die obere Erde aber liegt hoch über uns. Dort hat man den wahren Himmel, das wahre Licht, die wahre Erde. Diese selbst strahlt in den schönsten Farben, bringt die vollkommensten Gewächse hervor und enthält die kostbarsten, offen zu Tage liegenden Steine und Metalle. Die Menschen dort athmen die reine Luft des Aethers, erfreuen sich einer stets milden Jahreszeit, sind frei von Krankheiten und Noth, haben schärfere Sinne als wir, haben unmittelbaren Verkehr mit den Göttern und sind selig im Anschauen der ihnen in ihrer wahren Gestalt erscheinenden Gestirne (— 111. *C*). Die innere Erde dagegen ist voll von ungeheuren Schlünden und von gewaltigen Strömen, die theils Wasser, theils Schlamm, theils Feuer mit sich führen und dies in den Gegenden, welche sie durchströmen, verbreiten. Der grösste, die Erde von einem bis zum andern Ende zerspaltende Schlund ist der des Tartarus. In ihm wogt fortwährend auf und ab und von mächtigen Stürmen begleitet das Urwasser, aus dem alle Ströme der Unterwelt herausfliessen und in den sie, nachdem sie die Gewässer der Oberwelt gespeist haben, wieder zurückfliessen. Unter diesen Strömen sind nun aber vier die grössten: der die Erde im weitesten Bogen umfliessende Okeanus, der Acheron mit dem Acherusischen See, der mit Feuer und Schlamm angefüllte und die feuerspeienden Berge nährende Pyriphlegethon, der den Stygischen See durchfliessende Kokytos, welche beiden

letzteren ebenfalls den Acherusichen See berühren (— 113. C).
Die ausführliche Schilderung dieser Gegenden hat aber nur den Zweck, um durch die Schönheiten der einen und den Schauer der andern das theils selige, theils unselige Loos der gestorbenen Seelen, dessen Schilderung sich daran reiht, zu veranschaulichen. Es werden aber in Beziehung auf Lohn und Strafen drei Classen von Menschen unterschieden: diejenigen, welche mittelmässig gelebt haben, die sehr schlechten und die sehr guten. Die ersten büssen ihre Schuld und erhalten ihren Lohn im Acherusischen See; von den sehr schlechten werden die Unheilbaren, die mit absichtlicher Bosheit grosse Verbrechen begangen haben, für immer in den Tartarus gestürzt, die Heilbaren aber, die aus Uebereilung und in der Leidenschaft sich schwer versündigt, aber ihre Sünden nachher bereut haben, werden auf ein Jahr in den Tartarus gestürzt und von diesem theils in den Kokytos, theils in den Pyriphlegethon ausgeworfen und dann bis an den Acherusischen See getrieben. Ob sie aber in denselben aussteigen dürfen und dann von ihren Leiden erlöst werden, oder von Neuem in den Tartarus und die Ströme zurückkehren müssen, das hängt von dem Willen derer ab, an denen sie Verbrechen begangen haben und die sie deshalb flehentlich anrufen. Die sehr Guten endlich erhalten ihre Wohnsitze auf der obern Erde, und unter ihnen haben dann wieder diejenigen, die sich durch Philosophie vollkommen gereinigt haben, das seligste Loos; denn sie leben fortan ohne Leiber und erhalten Wohnsitze, die so schön sind, dass kein Mensch sie in würdiger Weise schildern kann (— 114. C).

Deshalb, heisst es dann zum Schlusse, und mit diesem Schlusse wird zum Anfang zurückgekehrt, deshalb muss man sich auf jede Weise den möglichst höchsten Grad von Tugend und Weisheit zu verschaffen suchen, und deshalb kann der Mann, der sich die Genüsse des Leibes versagt, um seine Seele mit dem ihr zukommenden Schmucke zu schmücken, getrosten Muthes und ruhig dem Tode entgegensehen (— 115. A).

Hier schliesst das inhaltvolle Gespräch, zu dem die Bemerkung des Sokrates über das eigene Verhältniss, in dem die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen zu einander ständen, die Veranlassung gegeben hatte. Der Schluss des Dialogs enthält dann noch den Tod und die ihm vorangehenden letzten Aeusserungen des Sokrates.

---

3. Der wissenschaftliche Gehalt des Dialogs.*)

Der wissenschaftliche Zweck des Dialogs ist die philosophische Begründung der Unsterblichkeitslehre. Die Seele aber ist es, welcher Unsterblichkeit zukommt, und aus ihrem Begriffe daher werden, wenn die Begründung rechter Art sein soll, die Beweise dafür genommen sein müssen. Dass nun Plato dies in dem vorliegenden Dialoge gethan habe, ist schon durch die, wenn nicht von ihm selbst, doch wenigstens schon aus alter Zeit herstammende doppelte Ueberschrift desselben Φαίδων ἢ περὶ τῆς ψυχῆς ausgesprochen, und von vorn herein von dem zu erwarten, der mit seinem grossen Meister das hohe Verdienst theilt, dem Begriffe zuerst zu seinem Rechte verholfen und durch Zurückführung jeder Streitfrage auf ihn alles reflectirende Hin- und Herreden über eine Sache als philosophisch unbegründet nachgewiesen und von jeder wissenschaftlichen Erörterung ausgeschlossen zu haben. Dass er dies aber auch in genügender Weise gethan und nicht blos einzelne Seiten von jenem Begriffe aufgefasst, sondern ihn vollständig erschöpft und dadurch die für die Unsterblichkeit der Seele möglichen Beweise ihrer Zahl sowohl als ihrer Beschaffenheit nach für alle Zeiten festgestellt habe, wollen wir jetzt nachzuweisen versuchen.

Das erste und allgemeinste Merkmal im Begriffe der Seele, von dem, als dem hervorstechendsten, auch die Sprachen grösstentheils die Benennung derselben hergenommen haben, ist das Leben, die ψυχή, die *anima*, der einen Leib durchwehende Hauch, der ihn belebende Odem. Was immer die Seele ergreift, und worin sie sich senkt, dem theilt sie Leben mit, und wovon sie weicht, das verfällt sofort dem Tode *(S. 105. D)*. Plato nun hat diesen Begriff der Seele in seinen Schriften auf doppelte Weise für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele benutzt. Im Phädrus *(S. 245 u. 246)* fasst er das ihn constituirende Merkmal auf, wonach das Leben eine, ihren Grund und ihre Bestimmung in sich selber habende Bewegung ist, und schliesst hieraus, weil eine Bewegung, die ihr Princip in sich selber habe, keinen Anfang und als anfangslos auch kein Ende haben könne, auf die Unsterblichkeit der Seele. Im Phädon dagegen wird jener Begriff in seiner Totalität aufgefasst und dann aus dem Widerspruche, der zwischen Tod und Leben Statt findet, indem kein Gegenstand, zu dessen Wesen der Begriff des Lebens gehöre, das Gegentheil davon, den Tod, an sich dulden könne, der Beweis

*) Mützells Zeitschrift 1852, S. 513.

für die Unsterblichkeit der Seele hergeleitet. Der Seele, heisst es, weil sie ihr Leben in ein sterbliches Gefäss, den Leib, eingeschlossen hat, nahet zwar der Tod, sobald er aber nahet, entweicht sie mit dem ihr zukommenden und sein Gegentheil, den Tod, nimmermehr zulassenden Leben, und so entbindet der Tod nur das Leben und verhilft ihm zu seiner Freiheit. Durch das Leben also entsteht der Tod — denn der Leib kann nur deshalb, weil er belebt durch die Seele ist, dem Tode verfallen —, und aus dem Tode entsteht wieder das Leben, wie denn überhaupt alles, was entsteht, nur immer aus seinem Gegentheile entstehen kann. Diese letzte allgemeine Bemerkung kommt schon im Anfange des Dialogs *(S. 70—72)* vor, der specielle Beweis dagegen am Schlusse desselben *(S. 100—107)*, die Beziehung aber, in der beide zu einander stehen, ist *(S. 103 A. B.)* angedeutet. Von der neueren Philosophie ist diesem Beweise, wenn er auch in der Form anders gegeben wird, unter dem Namen des ontologischen Beweises sein Recht eingeräumt. So von Göschel (Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele S. 44 und 45), der zugleich, als auf das sprechendste Sinnbild dieses Beweises, auf die Sage des sich aus seiner Vernichtung wieder verjüngenden Phönix hinweist.

Hierbei darf nun aber die Beweisführung nicht stehen bleiben; denn die durch jenes Merkmal des Lebens erwiesene Unsterblichkeit kommt nicht blos der menschlichen Seele, an die wir doch vorzugsweise oder vielmehr ausschliesslich, wenn von Unsterblichkeit der Seele die Rede ist, denken, sondern auch der thierischen und selbst der schon von Aristoteles angenommenen Pflanzen-Seele zu. Die in irgend einer Seele einmal zur Wirklichkeit und zur Erscheinung gekommene Flamme des Lebens kann nie wieder erlöschen; allein das hierin liegende Fortleben ist weiter nichts als eine Rückkehr in das Urleben, ein in das allgemeine Weltleben verschwimmendes Fortbestehen des Einzellebens. Die menschliche Seele aber hat ihrem Begriffe nach Ansprüche auf eine andere, wahrere Unsterblichkeit; denn zum Begriffe derselben gehört

Zweitens das Denken. Das Denken wurzelt — und hiermit kommen wir auf den eigentlichen Kern und den lebensvollen Mittelpunkt der Platonischen Philosophie — in den Begriffen und Ideen, und aus der Natur derselben und ihrem Verhältnisse zum Menschen wird zunächst die Existenz der Seele vor, und dann die Existenz derselben nach diesem Leben hergeleitet. Auf Begriffe und Ideen, heisst es, beziehen wir unsere sämmtlichen Wahrnehmungen,

sobald wir solche haben. Wir haben diese aber, sobald wir geboren sind. Es können also die Begriffe und Ideen nicht erst von aussen in unsere Seelen hineingekommen sein, sondern wir müssen sie gleich bei der Geburt mitgebracht haben; und da dies nun eine Präexistenz der Ideen, d. h. eine Existenz der Ideen vor unserer Geburt voraussetzt, so folgt daraus auch die Präexistenz der Seele, die sich jener als ihres Eigenthums bewusst ist *(S. 72 E — S. 77 A)*. Es ist dies die berühmte Lehre Platos, nach welcher alles Lernen ein Sichbewusstwerden dessen, was bereits als Begriff und Idee in uns liegt, oder eine Wiedererinnerung ist, eine Lehre, deren tiefe Begründung im Wesen der Seele auch Hegel anerkennt, wenn er in seiner Geschichte der Philosophie Th. II. S. 203 sagt: „Lernen, nach der unmittelbaren Vorstellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewusstsein aus — eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind. Ein solches äusserliches Verhältniss des Hinzukommens, wo die Seele als *tabula rasa* erscheint, passt nicht für die Natur des Geistes, der Subjectivität, Einheit, Bei sich Sein und Bleiben ist." Plato, heisst es dann weiter, stelle die wahre Natur des Geistes so vor, dass es für ihn nichts gebe und in ihn nichts kommen könne, als was er an sich selbst schon sei; „seine Bewegung ist nur die beständige Rückkehr in ihn selbst. Lernen ist hiernach diese Bewegung, dass nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern dass nur sein eigenes Wesen für ihn wird, oder dass er zum Bewusstsein dessen kommt." Die Folgerung freilich, die Plato hieraus herleitet, indem er sich das, was die Seele ihrer Natur und Anlage nach ist, in der Form eines Vorherseins in der Zeit denkt, verwirft Hegel. Dem Plato selbst aber ist es, wie Ritter *(S. 314)* und Zeller *(S. 268)* mit Recht gegen Hegel bemerken, ein Ernst mit jener Annahme gewesen, die ja auch ihre allgemeine Wahrheit darin hat, dass jede Menschen-Seele als ein Gedanke Gottes schon vor der Geburt zu diesem Leben gewesen sein muss. Wichtiger jedoch und für den vorliegenden Zweck entscheidender ist die andere Seite, die Plato von der Seele als einem denkenden und mit Ideen begabten Wesen auffasst. Sowie er nämlich zunächst aus dem Verhältnisse der Seele zu den Ideen rückwärts auf das Sein der Seele vor diesem Leben geschlossen hat, so weist er nun aus der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen das Fortbestehen derselben auch nach diesem Leben nach. Die Ideen gehören, als die Wurzeln des Denkens,

zum Wesen der Seele, die eben deshalb nur in der Beschäftigung mit ihnen ihre Ruhe und ihren Frieden findet *(S. 29 C u. D)*; die Prädicate daher, die jener zukommen, werden auch dieser beigelegt werden müssen. Plato geht nun, um aus der Gemeinsamkeit der Beiden zukommenden Prädicate die Verwandtschaft beider nachzuweisen, von dem allgemeinsten und zugleich einleuchtendsten Prädicate aus: der den Ideen sowohl als der Seele zukommenden Unsichtbarkeit, worin sich ja allerdings auch das geistige Wesen beider zunächst kund giebt, und trägt von dort aus alles, was vom Wesen der Ideen gilt, auf das der Seele über, die hiernach mit jenen den Character des Unveränderlichen und Einfachen und deshalb Unauflösbaren, also Unsterblichen an sich tragen muss. *„Quum simplex animi natura sit*, sagt, Platos Entwickelung folgend, Cicero, *non potest dividi, quod si non potest, non potest interire"* *(S 78 B — 80 B)*.

Dieser, von der Einfachheit oder Immaterialität der Seele hergeleitete Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ist von fast allen spätern Philosophen unter dem Namen des metaphysischen Beweises aufgenommen, und es hat dieser Beweis auch in der That selbst für das populäre Bewusstsein eine grosse Ueberzeugungskraft. „Aus der Einfachheit der Seele, sagt Göschel a. a. O. S. 26, folgt hiernach, dass sie nicht in Anderes übergehen kann: sie kann nicht von sich selbst loskommen, weil sie als einfach sich nicht zersetzen kann: sie bleibt mithin, was sie ist. Der Tod ist Trennung: er ist mithin ihrem eigensten Wesen entgegengesetzt: er kann nicht zu ihr, weil sie unzertrennlich ist. Der Wahlspruch des Todes ist: *divide et impera.* Der Tod herrscht nur, wo er trennen und entzweien kann. Darum hat er über die Seele keine Macht, denn sie ist in ihr selbst unzertrennlich Eins, hiermit unsterblich, denn unzertrennlich und unsterblich ist Eins" *). Wir sind hiermit zu einer höheren Stufe der Unsterblichkeit gelangt, als die war, zu welcher uns das allgemeinste Merkmal der Seele, das ihr innewohnende Leben an sich, führte. Die Seele be-

*) Trennung und Auflösung ist der allgemeine Begriff des Todes, und dieser wird in unserm Dialoge auf doppelte Weise angewandt: 1) Trennung der Seele vom Leibe oder Auflösung des Bandes, durch das beide unter einander verknüpft sind *(S. 64. C)*; 2) Trennung des Leibes selbst oder Auflösung des Bandes, durch das die Theile desselben zusammengehalten werden. Jenes ist der Tod des Menschen, als eines aus Leib und Seele bestehenden Wesens, dieses der Tod des Leibes, als des sterblichen Theils des Menschen, während die Seele als sein unsterblich Theil vom Tode nicht berührt wird.

steht als ein denkend lebendes Wesen fort. Sie kann als solches nicht in das allgemeine Naturleben verschwimmen und in diesem bloss wie eine Welle im grossen Meere der Ewigkeit aufbewahrt bleiben, sondern sie wird mit Bewusstsein fortbestehen und denkend sich der Welt gegenüber wissen. Das ist mehr, unendlich mehr, als wie eine Pflanzen- oder Thier-Seele fortleben, aber es ist noch nicht das Höchste, es ist noch nicht die wahre Unsterblichkeit, noch nicht die Art von Unsterblichkeit, die dem Menschen als solchem nothwendig zukommt. Das Denken an sich nämlich ist eine, in der unveränderlichen Natur der Ideen wurzelnde und auf ganz allgemeinen, ewig unwandelbar festen Gesetzen ruhende Macht. Wäre also ausser dem Leben dem Menschen das Denken allein gegeben, so wäre er dadurch zwar in diesem wie in jenem Leben der Gewalt des Naturlebens und dem Aufgehen in dasselbe enthoben, allein er wäre doch eben so unbedingt einer anderen, wenn auch unweit höheren und göttlicheren, doch mit derselben Nothwendigkeit über ihn herrschenden Macht Preis gegeben. Er müsste das denken, wozu diese Macht ihn zwänge, und da diese nun stets und überall ein und dieselbe ist, so würde, wie das Leben hier schon, so auch das Fortleben nach demselben in einem unterschiedlosen Zusammendenken Aller bestehen, in welchem jeder sich als Ganzes, keiner aber als er selbst sich begriffe und der Welt gegenüberstellte, jeder also Bewusstsein, aber keiner Selbstbewusstsein hätte, und somit zwar ein denkendes, aber kein freies, kein persönliches Wesen wäre*). Etwas Drittes also

---

*) Um zur Rechtfertigung des hier befolgten und von Göschel's Entwickelung abweichenden Ganges auch eine Auctorität anzuführen, verweise ich auf Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, wo es (Ausg. von Rosenkranz Th. 10 S. 27) so heisst: „Wir können sie“ (die ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur) „in Beziehung auf ihren Zweck füglich auf drei Classen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:

1) die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden,
2) für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen,
3) für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.“

Und dazu wird dann von Kant folgende rechtfertigende Anmerkung gemacht: „Man kann die Persönlichkeit nicht als schon in dem Begriff der vorigen enthalten, sondern man muss sie nothwendig als eine besondere Anlage betrachten; denn es folgt daraus, dass ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, dass diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt, durch die blosse Vorstellung der Qualification ihrer Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu sein: wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste

muss noch zum Begriffe der Seele treten, damit ihr die wahre und einzig werthvolle Unsterblichkeit, wie das Herz sie wünscht und die Vernunft sie zu fordern berechtigt ist, zugesprochen werden könne. Dies

Dritte ist aber dieses, dass die Seele als ein denken des Wesen auch ein denkend Zwecke verfolgendes oder ein handelndes Wesen ist. Die Seele ist, wie Plato sagt, dadurch, dass sie denkt, der Gottheit ebenbürtig. Sie ist aber in einen Leib gebannt, der der Erde angehört und sie selbst zur Erde herabzuziehen strebt. Der Seele ist daher als derjenige Zweck, in dem alle übrigen aufgehen, die Erfüllung der Aufgabe gestellt, sich frei zu machen von den Banden des Leibes und sich zu reinigen von den Begierden und Leidenschaften desselben, damit sie ungehemmt durch seine Schwere und ungetrübt durch den von ihm gebotenen Sinnengenuss der Wahrheit nachforschen und ihre Bestimmung, Gott ähnlich zu werden, erfüllen könne*).

Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen, hierzu aber die vernünftigste Ueberlegung, sowohl was die grösste Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst, und zwar höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es durch keine Vernunft herausklügeln oder der Willkür anschwatzen: und doch ist dieses Gesetz das einzige, das uns der Unabhängigkeit unsrer Willkür von der Bestimmung durch die andern Triebfedern (unsrer Freiheit) und hiermit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewusst macht." In derselben Reihenfolge übrigens, wie dieser Begriffsentwickelung gemäss die Gründe für die Unsterblichkeit der Seele von uns aufgeführt sind, finden sie sich schon in dem lat. Gedichte von Polignac, *Anti-Lucretius sive de Deo et natura libri novem. Praefatus est J. Chr. Gottschedius Lips* 1768, aus, dem Göschel S. 65 folgende Verse mittheilt:

Maxima res agitur. Quae scilicet ante probavi,
Ni fallor, tria sunt. Et corpora mente moveri,
Hoc primum. Dein corporeis non partibus esse
Conflatas hominum mentes: adeoque resolvi
Natura non posse sua, sed vivere semper.
Postremo, quaecunque jubet peragitque voluntas,
Haec fieri plena cum libertate: nec ullo
Materiae nexu, aut fato impendente coactas,
In quod agunt, at sponte sua prorumpere mentes.
Propterea, dum corpora habent atque organa sensus,
Mercedem factis, aut poenam posse mereri:
Et post exactos vitae hujus labilis annos,
Immortale dari justis ac sontibus aevum.

*) Dass die Unterlassung dieser Pflicht und die Aufnahme der Sünde in sich die Seele zwar in ihrer Entwickelung hindere, aber sie nicht selbst zerztöre, zeigt Plato in der Republ. B. X. S. 608. E, und entnimmt daraus einen neuen Beweis für die unverwüstliche Natur und die Unsterblichkeit derselben.

Daraus folgt nun aber in doppelter Weise die Berechtigung zur Annahme von der Unsterblichkeit der Seele, indem es zunächst die Gerechtigkeit Gottes von der einen und die Zurechnungsfähigkeit des Menschen von der anderen Seite fordert, dass nach dem Tode ein Gericht über die Menschen gehalten werde, in welchem diejenigen, die ihrer Bestimmung nachgekommen sind, ihren Lohn und die anderen ihre Strafe erhalten; und indem fürs andere jene Bestimmung, so lange die Seele mit dem Leibe vereinigt ist, vollkommen nicht erreicht werden kann und daher nach dem Leben noch Gelegenheit dazu gewährt werden muss. Da dieser Beweis für die Unsterblichkeit der Seele der moralische oder teleologische genannt zn werden pflegt, so werden wir die beiden voraufgehenden damit übereinstimmend als den physischen und den logischen bezeichnen können, wie in ganz ähnlicher Weise schon Daub in den Philos. nnd Theol. Vorlesungen Bd. 2 die Beweise für das Dasein Gottes als kosmische, logiscbe und anthropologische nnterschieden hat.

Dieser moralische Beweis nun für die Unsterblichkeit der Seele hat von jeher, namentlich in der Popular-Philosophie, viele Anhänger gefunden, und ist der einzige, den auch Kant als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft gelten lässt. Es heisst bei diesem in der Kritik der praktischen Vernunft S. 261 so: „Die Bewirknng des höchsten Gutes in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muss also eben sowohl möglich sein als ihr Object, weil sie in demselben Gebote, dieses zu befördern, enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unsers Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortgehenden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterb-

lichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein **Postulat** der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so ferne er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt)."

Nicht anders aber als ein Postulat erscheint dieser Grund für die Unsterblichkeit der Seele auch in unserm Dialoge; denn Sokrates spricht ihn als einen ihm unmittelbar so gewissen aus, dass er ihn gar nicht in der Form eines Beweises aufführt, sondern gleich von dem Factum: die Entwickelung der menschlichen Seele zur Gottähnlichkeit sei eine über dies Leben hinausgehende, und es schliesse sich an dieses Leben ein Gericht Gottes über die Menschen an, als einem unumstösslich gewissen ausgeht. Welche Wichtigkeit aber Plato dennoch oder vielmehr gerade deshalb diesem Grunde beigelegt hat, kann man daraus sehen, dass er, wie er von ihm ausgegangen ist, so nach Beendigung fast eines jeden der anderen Gründe immer wieder zu ihm zurückkehrt. Die Art und Weise aber, in welcher dies geschieht, ist folgende:

Zuerst tritt jener Grund in der Form eines Grundes für die Behauptung auf: der Weise werde gerne sterben; denn er gewinne, heisst es, durch den Tod das, wonach er im Leben gestrebt habe, Reinigung von Leidenschaft und Irrthum oder Tugend und Weisheit, und hoffe nach ihm zu den Göttern, von denen die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden, zu gelangen *(S. 63 B — 69 E)*. Einzelne Stellen, in denen diese Ansicht besonders entschieden ausgesprochen ist, sind folgende: S. 63 B: „Dass ich zu sehr guten Göttern kommen werde, das wage ich mit der grössten Entschiedenheit zu behaupten . . . und ich lebe der Hoffnung, es gebe noch etwas für die Gestorbenen, und zwar etwas weit Besseres für die Guten als für die Bösen." S. 66 B: „So lange wir den Leib haben und unsre Seele vermengt mit diesem Uebel ist, werden wir nie vollständig das erlangen, wonach wir streben, nämlich die Wahrheit." S. 66 E ff.: „Wenn wir gestorben sind, wird uns das werden, wonach wir hier streben und was wir zu lieben erklären, die Weisheit, so lange wir aber leben, nicht; denn wenn es nicht möglich ist, in Verbindung mit dem Leibe ungetrübt die Wahrheit zu erkennen, so kann nur eins von beiden geschehen: wir werden sie entweder nie gewinnen oder nach dem Tode; denn dann wird die Seele ohne Leib an und für sich sein . . . und befreit von der Unvernunft desselben werden wir dann mit anderen, die es

ebenfalls sind, zusammenleben und die reine Wahrheit unmittelbar erkennen.“ S. 68 A: „Um geliebte Todte wiederzusehen, haben schon manche in den Hades hinabzugehen gewünscht, und der Freund der Weisheit, der die Ueberzeugung hat, diese nirgends anderswo als im Hades zu finden, sollte nicht gerne sterben wollen?“

Zweitens wird jener Grund als die nothwendige theoretische Folge des logischen Grundes für die Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen. Nachdem nämlich die Verwandtschaft der Seele mit dem Ideellen und Ewigen nachgewiesen ist, wird auch sofort daran die Schlussfolgerung geknüpft: die Seele also, die sich im Leben frei vom Sinnlichen gemacht hat, gelangt nach dem Tode zu dem ihr ähnlichen Göttlichen und Unsterblichen, wo sie frei von Irrthum und Leidenschaften mit den Göttern vereint ein seliges Leben führt *(S. 81 A)*, und diese Aussicht eben ist es, um deren Willen sich der Philosoph der sinnlichen Genüsse enthält und hier schon seiner Seele einen Inhalt zu verschaffen sucht, der ihr dort nicht verloren gehen kann *(S. 82 B* und 84. *B)*. Eine solche Seele dagegen, die sich hier der Sinnenwelt hingegeben und ihre ideelle Natur verläugnet hat, kann auch dem Tode nicht zum Ideellen und Göttlichen gelangen, sondern wird zurückgezogen zur Erde und muss zur Strafe so lange herumirren, bis sie endlich in einen ihren Neigungen adäquaten Thierleib hineingebannt wird *(S. 81 D — 82 B)*.

Drittens endlich kehrt jener Grund am Schlusse der ganzen eigentlichen Beweisführung in der Form einer praktischen Folge oder einer Paränese wieder. Ist nun aber, heisst es, die Seele wirklich unsterblich, so folgt daraus, wie nothwendig die Sorge um sie nicht nur für dieses, sondern für das ganze Leben, und wie gefährlich die Vernachlässigung derselben sei. Wäre der Tod freilich das Ende ihres Daseins, so wäre das ein Fund für die Bösen, da sie aber unsterblich sind, so giebt es kein anderes Heil für sie, als dafür zu sorgen, dass sie mit so viel Tugend und Verstand als möglich ausgerüstet die Reise in den Hades antrete, da nach dem Grade der Bildung, den sie mitbringt, hier sofort auch ihr Lohn und ihre Strafe bestimmt wird *(S. 107 C, D)*. Worin dieser Lohn und diese Strafe bestehe, wird dann ausführlich geschildert *(S. 107 D — 114 C)* und diese Schilderung schliesst mit den Worten: „Deshalb also muss man alles thun, um der Tugend und der Weisheit im Leben theilhaftig zu werden; denn schön ist der Preis und gross die Hoffnung.“

Da nun also dieser moralische Grund für die Unsterb-

lichkeit der Seele den ganzen Dialog durchzieht und überall mit der zweifellosesten Zuversicht ausgesprochen wird, so bildet er, wenn er auch nirgends mit dem Anspruche eines eigentlichen Beweises auftritt, doch den eigentlichen Boden, auf dem die anderen, wie auf einer festen Grundlage, aufgebaut sind. Und wie diese in ihm erst dadurch, dass er zu den Merkmalen des Lebens und des Denkens im Begriffe der Seele noch das des Handelns hinzufügt, ihre Vollendung finden, so erhalten sie auch durch ihn erst ihre volle Wahrheit. Denn während uns der eine von ihnen auf die physische, der andere auf die ideelle Natur der Seele hinweist, führt uns dieser zu dem lebendigen Gott als der Quelle hin, aus der auch in jene beiden Gebiete erst wahres und unvergängliches Leben hinüberströmt. Und indem wir nun mit dem Bewusstsein, diesem Gotte ähnlich zu sein, zugleich die Verpflichtung in uns fühlen, diese Gottähnlichkeit durch ein ihm geweihetes Leben zu erhalten und zu erhöhen, erfüllt uns dies mit jener, ihrer selbst gewissen Zuversicht, wie er unsterblich zu sein. Denn „Unsterblichkeit, heisst es bei Göschel, ist Gottähnlichkeit: erst durch diese Erfüllung mit Gott wird die abstracte Unendlichkeit der Fortdauer zu einer concreten Unendlichkeit der Gegenwart.“

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Stellung, welche die drei genannten Beweise im Dialoge selber zu einander haben, so stimmt diese im Wesentlichen durchaus mit der überein, die wir ihnen eben gegeben haben. In der Mitte der ganzen Argumentation steht auch bei Plato der aus den Ideen, als den eigentlichen Lebenswurzeln des Menschen, hergenommene logische Beweis; diesen umschliesst von beiden Seiten der sich auf den Begriff des Lebens gründende physische; durch beide endlich zieht sich hindurch und beide umfasst an den äussersten Enden der dem Handeln entlehnte moralische, der seinem wahren Wesen nach der lebendige Glaube des Sokrates an die Unsterblichkeit ist und eben deshalb gleich einem, aus unergründlich tiefen Quellen entspringenden, Strome sich durch das Ganze ergiesst und ihm die Bewegung und das Leben mittheilt, durch welches allein Ueberzeugung in andern hervorgerufen wird.

4. Die künstlerische Form des Dialogs.*)

Man hat andeutungsweise schon im Alterthume nnd bestimmter in neuerer Zeit Plato's Dialoge philosphische Kunstwerke, näher philosophische Dramen genannt. Wenn aber irgend einem, so kommt dem Phädon diese Benennung zu, und zwar nicht bloss im Allgemeinen, wegen des wahrhaft dramatischen Lebens, das in ihm herrscht, sondern so, dass man Ernst mit dieser Benennung machen und die vollständige Durchführung der künstlerisch-dramatischen Form in ihm nachweisen kann.

Da der Begriff eines Kunstwerkes darin besteht, dass ein Stoff durch eine in ihn gesenkte Idee Gestalt und Form erhält, so wird die erste Anforderung an ein Kunstwerk die sein, dass die Idee dem Stoffe, der durch sie beseelt und geformt werden soll, adäquat sei. Den Stoff nun, der unserm Dialoge zum Grunde liegt, bilden die Mittheilungen über die letzten Stunden und den Tod des Sokrates, nnd wenn nun in diesen Mittheilungen das Gespräch desselben mit seinen Freunden über die Unsterblichkeit als der bei weitem wichtigste Theil und der sie vorzugsweise belebende und mit einem wissenschaftlichen Gehalt erfüllende Mittelpunct hervortritt, so wird man schon darin sogleich jene durch die Kunst geforderte Uebereinstimmung zwischen Idee und Stoff anerkennen; denn „nichts scheint passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der im Begriff ist das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, sowie ein solches Sterben gegenseitig durch sie.“ *(Hegel, Geschichte der Philos. Bd. II. S. 212.)* Allein diese Uebereinstimmung muss nun noch näher dahin bestimmt werden, dass eine Idee, wenn sie auch an sich einem Stoffe conform ist, sich doch, so lange sie in einer abstracten Allgemeinheit gehalten wird, nicht dazu eignet, um sich mit einem sinnlichen Materiale so innig, als dies bei einem Kunstwerke nöthig ist, zu vereinigen. Gott z. B., Tugend, Freiheit, Unsterblichkeit sind solche abstracte Ideen und eben deshalb an sich zu jenem Zwecke ungeeignet. In einem Drama namentlich muss die Idee in einer Form erscheinen, welche in der engsten Beziehung zu dem Gemüthe und dem Willen der handelnden Personen steht und das bestimmte Gepräge der Situation, aus der sie hervorgegangen ist, an sich trägt. Ein Philosoph, der im Zusammenhange seines Systems auf die Unsterblichkeitslehre kommt, wird dieselbe in dieser allgemeinen Fassung und mit Rücksicht

* Mützells Zeitschrift 1852. S. 522.

bloss auf die Sache selber. entwickeln. Wer aber über denselben Gegenstand als eine, durch besondere Verhältnisse mit ihrem Gefühle dabei betheiligte Person redet, wird das Thema nicht mehr in dieser Allgemeinheit lassen, sondern ihm eine, seiner individuellen Lage und seinem Herzen näher liegende Fassung geben. Das ist denn auch in unserm Dialoge geschehen, dessen inneren Zusammenhang man nur dann vollständig erkennt, wenn man die ihm zu Grunde liegende philosophische Idee von der dramatisch durchgeführten künstlerischen trennt. Diese lässt sich aber so bestimmen: der Weise stirbt gern, weil er durch den Tod das wahre Leben zu gewinnen hofft; oder: die in der Hoffnung auf die Gewinnung des wahren Lebens gegründete Todesfreudigkeit des Weisen. Diese Idee nun wird im eigentlichen Sinne dramatich durchgeführt, d. h. nicht blos in dramatischer Form durchgesprochen, sondern auch zum treibenden Motive der Handlung eines Individuums gemacht. Denn jener Weise, der gerne stirbt, ist der selbst, der den Gedanken ausspricht, der Held des Stückes, der auf seinem Todesgange begriffene Sokrates. Ihn hören wir seine Freude darüber äussern, dass die Zeit zum Sterben für ihn gekommen, ihn diese Freude mit philosophischer Ruhe zugleich und tief innerlicher Bewegung dadurch begründen, dass er hinter dem Tode das Morgenroth eines neuen schöneren Lebens zu sehen erklärt. So haben wir also eine dem Stoff durchaus angemessene, aus der Gesinnung und der Empfindung der redenden Hauptperson herausgeborene und deshalb eben wieder wahrhaft dramatisches Leben erzeugende Idee gewonnen.

Dass dies nun aber wirklich die von Plato in unsern Dialog als dramatisches Kunstwerk hineingelegte Idee sei, das ergiebt sich, wenn wir dieselbe in Beziehung auf die zweite Forderung, die an ein Kunstwerk gemacht werden muss, ins Auge fassen. Die Idee muss nämlich, nachdem sie dem Stoffe conform gewählt ist, diesem nicht als von aussen beigegeben erscheinen, sondern ihn in allen seinen Theilen so durchdringen, dass das Ganze den Eindruck einer in sich abgeschlossenen, organisch gegliederten Einheit macht. In einem dramatischen Kunstwerke nun besteht diese Einheit in der, aus dem Kampfe entgegengesetzter Bestrebungen hervorgehenden Versöhnung, und der dramatische Verlauf desselben schliesst sich, wie schon Aristoteles gelehrt, naturgemäss in drei Momenten oder Acten ab, von denen der eine die Entstehung des Kampfes, der zweite den Kampf und die durch ihn herbeigeführten Verwickelungen selbst, der dritte die Lösung desselben

enthält *(Hegel, Aesthetik Bd. III. S. 494)*. Auch im Phädon finden wir diese Gliederung und diese Einheit.

Der Eröffnungsact führt uns auf ganz ungezwungene Weise in das Drama, das sich vor uns entwickeln soll, und in die demselben angemessene tragische Stimmung ein. Eine Kerkerthüre öffnet sich. Wir treten mit Sokrates' Schülern und Freunden hinein und erblicken den Greis, den der Fanatismus des Pöbels zum Tode verurtheilt hat, auf seinem Lager hingestreckt, nachdem man ihn eben von den Fesseln, die er dreissig Tage lang getragen hat, befreit und mit dem Beschlusse der Behörde, dass er heute nach Sonnenuntergang den Giftbecher trinken soll, bekannt gemacht hat. Die jammernde Frau mit ihrem jüngsten Kinde auf dem Schosse sitzt neben ihm, wird aber auf seinen Befehl, damit er in den letzten Stunden seines Lebens nicht durch ihr Klagegeschrei beunruhigt und gestört werde, fortgeführt. So allein gelassen mit den wenigen Auserwählten, die sich im Leben um ihn geschaart hatten und ihn auch im Tode nicht verlassen wollen, richtet er sich von seinem Lager in die Höhe und macht, indem er mit dem Gefühle des Wohlbehagens die Stelle reibt, wo ihn die Fessel gedrückt hat, die Bemerkung, der Wechsel in den Gefühlen des Angenehmen und des Unangenehmen sei so eigener Art, dass Aesop, wenn er darauf geachtet, gewiss eine Fabel darüber gemacht hätte. Die Erwähnung des Aesop ruft einem der Anwesenden eine Frage ins Gedächtniss, die ihm der philosophische Dichter Evenus an Sokrates aufgetragen habe. Dieser beantwortet sie, heisst dann dem Evenus mit seinem Lebewohl zugleich sagen, er möge ihm nachfolgen, und setzt, als man sich über diese Zumuthung wundert, hinzu: Evenus ist ja ein Philosoph, und als solcher wird er mir gerne dorthin, wohin ich nun gehe, nachfolgen wollen. Den Freunden ist dies noch nicht einleuchtend, und sie drücken ihre schmerzliche Verwunderung darüber aus, dass Sokrates, wie er andere zu sterben auffordere, so selbst sich nach dem Tode sehne und gar nicht ungerne aus ihrer Mitte scheide. Nun erklärt sich Sokrates näher: das ganze Streben des wahren Philosophen oder des Weisen gehe dahin, die Seele immer unabhängiger vom Leibe zu machen und in sich selber zu sammeln und sie dadurch immer fähiger zur Erkenntniss der Wahrheit und zur Gewinnung aller Tugenden zu machen. Vollständig aber könne sein Wunsch erst durch den Tod erfüllt werden; denn dieser bestehe eben in der vollständigen Lösung der Seele vom Leibe. Durch ihn werde die Seele frei und erhebe sich, wenn sie schon hier sich von den irdischen Banden loszumachen gestrebt habe, zu den Göttern,

durch deren Umgang sie dann selbst immer göttlicher werde. Wie sollte sich also der Weise nicht über den Tod, der ihn endlich an das Ziel seiner Sehnsucht bringe, freuen?

Hiemit ist die Exposition der Idee an sich vollendet, und es beginnt nun im zweiten Acte der Kampf, in dem sie sich als wahr bewähren soll. Man hat den Kampf des Sokrates gegen das Athenische Volk mit Recht als einen welthistorischen Act bezeichnet; denn es ist dies der, später in den verschiedensten Formen wiederholte Principien-Kampf der sich in ihrem Rechte fühlenden Vernunft gegen hergebrachte und durch ihr Alter ehrwürdige und deshalb als unantastbar erscheinende Ansichten und Satzungen. Aber auch der Kampf, der uns jetzt vorgeführt wird, ist, als ein sich ewig erneuernder und hier zuerst mit Entschiedenheit durchgefochtener, von welthistorischer Wichtigkeit. Materie oder Geist, das ist die Frage, um die es sich in demselben handelt, und während Sokrates die Seele in ihrer geistigen Natur fasst und ihr als solcher das Recht, ewig fortzubestehen, vindicirt, suchen seine Freunde gegen ihn die materielle Ansicht von derselben, wonach der Tod des Leibes zugleich ihr eigener ist, geltend zu machen. Von der lauten Bühne des Lebens also hat sich der Kampf nun in die stillen Räume eines Kerkers, von der Leidenschaft des Tages, die den Gründen des Weisen gegenüber das Schwert in die Wagschaale warf, in die ruhige, der Vernunft nur wieder Vernunft entgegensetzende Welt des Gedankens zurückgezogen, und darf hier daher einer gerechteren Entscheidung als dort gewärtig sein. Es bewegt sich aber dieser Kampf durch drei Stadien hindurch, die den drei Acten entsprechen, in welche sich bei modernen Dramen der Conflict der Handlung auseinanderzulegen pflegt.

Nachdem Sokrates nämlich die obige Auseinandersetzung geendet, wird von Kebes eingewendet, die ganze Rechtfertigung seiner Todesfreudigkeit beruhe auf der Annahme, dass die Seele auch nach dem Tode noch fortbestehe. Da nun aber von den meisten angenommen werde, dass dieselbe mit dem letzten Athemzuge wie ein Hauch verwehe, so müsse er, um die Freude, mit der er dem Tode entgegengehe, wahrhaft zu rechtfertigen, zuvor noch beweisen, dass dem nicht so sei, sondern dass die Seele ein unsterbliches Leben habe. Sokrates erklärt sich, weil er in dieser Stunde über keinen geeigneteren Gegenstand reden könne, bereit dazu, erinnert an die Sage von der Seelenwanderung, zeigt, wie dieser die vernünftige Ansicht zu Grunde liege, dass die entgegengesetzten Zustände, also auch Tod und Leben, immer aus einander entständen, unterstützt diese Ansicht

durch die Lehre, dass alles Lernen Wiedererinnerung sei, und versucht dann, als man besonders aus dem letzten Grunde die Präexistenz der Seele vor diesem Leben zugiebt, auch speciell die Postexistenz derselben zu beweisen. Er benutzt dazu die Lehre von den Ideen. Da die Ideen nämlich wegen der Einfachheit und Unwandelbarkeit ihrer Natur auch unauflöslich sind, die Seele aber, wie sie, der Welt des Unsichtbaren angehört, so muss sie ihnen, dem Ideellen und Unauflösbaren, dem Unsterblichen also und Göttlichen verwandt sein; und wenn nun der Leib schon, der doch der sichtbaren Welt angehört und irdischer Natur ist, nach dem Tode nicht sofort verwest, sondern noch eine Zeitlang erhalten bleibt, wie viel weniger kann man von der Seele annehmen, dass sie nach der Trennung vom Leibe sofort in sich zerrinne. Nein, das Verwandte geht zu dem Verwandten: der Leib wird zur Erde, die Seele, wenn sie sich irdischen Lüsten ergeben und dadurch sich selbst gleichsam vererdigt hat, haftet auch nach dem Tode noch, bis sie die irdischen Stoffe gleichsam abgeschüttelt hat, an der Erde, eilt aber, wenn sie sich, wie die des Weisen, schon im Leben davon frei gemacht hat, sogleich den seligen Wohnungen der Götter zu.

Auf alle Anwesenden hat diese Beweisführung einen tiefen Eindruck gemacht. Zweie aber unter ihnen, Kebes und Simmias, äussern zuerst leise unter einander und, als sie vom Sokrates zu reden aufgefordert werden, gegen diesen selbst ihre Bedenken, und der Kampf tritt hiemit in sein zweites Stadium, in welchem nicht mehr im Allgemeinen ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gefordert, sondern die Beweiskraft des bereits vorgebrachten bestritten wird. Zunächst erklärt Simmias, ihm scheine, wie so vielen Menschen, zwischen Leib und Seele ganz dasselbe Verhältniss Statt zu finden, wie zwischen einer Lyra und der Harmonie derselben. Denn sowie die Harmonie durch die Spannung der Saiten hervorgebracht werde, so sei auch die Seele das Resultat der durch Spannung und Schwingung in ein harmonisches Verhältniss zu einander gesetzten Theile des Leibes, und wie nun die Harmonie, trotz dem dass sie unsichtbar und etwas Ideelleres und Göttlicheres als die Lyra sei, doch eher als diese verschwinde und untergehe, so könne ja auch die Harmonie des Leibes, die Seele, trotz ihrer dem Leibe überlegenen Natur, doch, sobald sie von ihm losgelöst sei, wie ein Ton in die Lüfte verklingen und spurlos verschwinden, während der Leib noch eine Zeitlang unverletzt erhalten bliebe. Nachdem nun auch Kebes sein Bedenken vorgebracht hat,

bemächtigt sich aller übrigen eine unbehagliche Stimmung. Schon haben sie sich gefreut, die Unsterblichkeit der Seele bewiesen zu sehen, und nun werden dagegen Zweifel erhoben, von denen sie nicht wissen, ob Sokrates im Stande sein werde, sie zu lösen. Dieser aber lässt sie nicht lange in dieser Ungewissheit. Während alle verzagt oder in ängstlicher Erwartung sind, bleibt er allein, im Vertrauen auf die Wahrheit der Idee, aus der heraus er bisher gesprochen hat, ruhig und heiter wie zuvor, sagt scherzend zu dem neben ihm sitzenden Phädon, mit dessen schönen Locken er spielt, er müsse sich diese zum Zeichen der Trauer noch heute abschneiden lassen, wenn es ihnen nicht gelänge, den durch Simmias zu Grabe getragenen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele wieder ins Leben zu rufen, ermahnt darauf alle Anwesende, die Philosophie, wenn sie ihnen zuweilen unzulängliche Gründe für eine Wahrheit anzugeben scheine, nicht gleich selbst als unzulänglich zur Auffindung der Wahrheit anzufeinden, und beginnt dann, nachdem er auf die Unverträglichkeit der eben von Simmias geäusserten Ansicht mit der vorhin zugegebenen von der Existenz der Seele vor dem Leibe hingewiesen hat, den Einwurf desselben von einem doppelten Gesichtspunkte aus, je nachdem die Seele als Harmonie an sich oder als Harmonie des Leibes betrachtet wird, zu widerlegen. Ist die Seele eine Harmonie, so kann sie keine Disharmonie an sich haben. Nun aber ist Tugend Harmonie, Laster Disharmonie, und für das letztere wäre also hiernach kein Raum in der Seele, wovon doch die Erfahrung das Gegentheil beweise. Ist sie ferner eine Harmonie des Leibes, so ist sie auch abhängig vom Leibe; denn die Harmonie ist, was sie ist, nur durch die einzelnen Töne und Theile, aus denen sie zusammengesetzt ist, und diese sind durch das Instrument bedingt, durch welches sie hervorgebracht werden. Nun hat aber die Seele die Macht, dem Leibe in seinen Begierden und Neigungen gebieterisch entgegenzutreten; also ist sie nicht von ihm abhängig, also auch keine Harmonie, überhaupt kein Resultat desselben, sondern ein aus der Materie nicht geborenes, einer höheren Welt angehörendes Wesen.

Da Simmias dies zugiebt, so wendet sich Sokrates nun zu dem Einwurfe des Kebes, der zwar zugiebt, dass die Seele, weil eine göttlichere, deshalb auch länger dauernde Natur als der Leib habe, aber doch läugnet, dass daraus die Unsterblichkeit derselben folge; denn ihre höhere Natur und ihre Ueberlegenheit über den Leib sei schon dadurch hinlänglich erwiesen und gesichert, als sie überhaupt von längerer Dauer sei als der Leib, den sie an sich trage, und

deshalb mehrere Leiber nach einander verbrauche oder bereits verbraucht habe; damit könne aber recht wohl bestehen, dass einer dieser Leiber nun doch ihr letzter und der Tod desselben zugleich ihr eigener Tod sei. Da nun aber niemand wissen könne, welches der letzte Leib sei, den ihr zu bewohnen vergönnt sei, so könne auch niemand mit Ruhe und Vertrauen auf Fortdauer den Tod nahen sehen, und jene Todesfreudigkeit des Weisen sei daher durch das Gesagte noch keinesweges gerechtfertigt. Hiemit ist der Kampf in sein drittes und letztes Stadium getreten; denn es ist jetzt nicht nur, wie von Simmias, der Vordersatz, dass die Seele göttlicher Natur sei, zugegeben, sondern auch ein Theil dessen, was daraus in Beziehung auf die Fortdauer gefolgert war, und nur die ganze, aber eben in dieser Ganzheit allein befriedigende Folgerung wird bestritten. Sokrates erkennt sofort, dass es nun zur Entscheidung kommen müsse, und dass jetzt alles davon abhänge, den letzten Rest von Vergänglichkeit, den seine Freunde noch mit dem Gedanken an die Seele verbinden, abzustreifen und diese in der Unverwüstlichkeit des ihr, ihrer Idee gemäss, inwohnenden Lebens darzustellen. Er bahnt sich den Weg dazu durch die Mittheilung seines eignen Bildungsganges, zeigt, wie er nicht eher Ruhe und Befriedigung für seinen Wissensdrang gefunden, als bis er sich von den materiellen Gründen des Entstehens und des Vergehens der Dinge zu den, in den Begriffen liegenden ideellen erhoben habe, und beweist dann in seiner ebenso scharfsinnigen als ausführlichen Deduction, dass die Seele, weil sie ihrem Begriffe nach das Leben immer in sich trage, unter keiner Bedingung das Gegentheil desselben, den Tod, könne an sich herankommen lassen. „Naht also, so heisst es am Ende dieser Beweisführung, dem Menschen der Tod, so stirbt von ihm, was sterblich ist, das Unsterbliche aber geht gerettet und unzerstört davon und weicht dem Tode aus."

Alle sind jetzt überzeugt von der Wahrheit des Satzes, dass die Seele unsterblich sei. Der Kampf also der widerstrebenden Ansichten ist geschlichtet, und der Schlussact des Dramas beginnt. Dieser lehnt sich zunächst an das vorangegangene Gespräch an, indem Sokrates zuerst eine Schilderung von den künftigen Wohnsitzen der Seelen, sowie von dem seligen Leben der einen und dem unseligen der anderen macht, alle Anwesenden mit den Worten: „Schön ist der Preis und gross die Hoffnung!" zum Streben nach Tugend und Wahrheit auffordert, und dann mit der Erklärung schliesst, von welcher er ausgegangen war, dass der, welcher sich dieses Strebens bewusst sei, und das heisst

der Weise, voll guten Muthes in Beziehung auf seine Seele, frei und ruhig dem Tode entgegensehen könne. Jetzt steht aber die Sonne bereits am Saume der Berge und der Augenblick naht, wo er selber den Tod schmecken soll. Er badet sich zuvor, anwortet dem Kriton auf die Frage, wie er ihn bestatten solle: ihn werde er, sobald er gestorben sei, nicht mehr haben, seinen Leib aber möge er bestatten, wie er wolle, und trinkt dann, nach einem Gebete, dass ihm die Götter eine glückliche Wallfahrt von hier dorthin gewähren mögen, den Giftbecher ruhig und ohne Miene und Farbe zu ändern, in Einem Zuge leer. Da brechen alle, auch die, welche sich bis dahin hart gemacht haben, in Thränen und laute Klagen aus; nur Sokrates behält seine Fassung, verweist ihnen das Weinen, da es um einen Sterbenden stille sein müsse, geht noch einige Male im Zimmer auf und ab und legt sich dann zum Sterben hin. Sein letztes Wort aber, das er in dem Augenblicke spricht, wo der Tod ihm schon ans Herz treten will: „Kriton vergiss nicht, dem Asklepius einen Hahn zu opfern!" ist das Siegel der Wahrheit, das er seinem Gespräche aufdrückt, und zugleich der Siegesruf des, den Banden des Leibes bereits enteilenden und sich wie nach langer Krankheit genesen fühlenden Geistes.

---

5. Platos Phädon für den Schulzweck sachlich erklärt.*)

Die nachfolgende Erklärung eines Platonischen Dialogs, der, trotz mehrfach erhobenen Widerspruchs, doch fortwährend und gewiss mit Recht auf den Gymnasien gelesen wird, hat, wie die Ueberschrift zeigt, eine wesentlich praktische Tendenz, und sowie dieselbe entweder unmittelbar aus dem Lesen des Dialogs mit meinen Primanern hervorgegangen oder wenigstens mit Rücksicht auf dieselben ausgearbeitet ist — welches letztere namentlich von dem letzten, aus dem Begriffe des Lebens entlehnten Beweise *(c. 50—56)* gilt, den ich beim Lesen in der Classe nur seinem Inhalte nach mitzutheilen pflege —, so tritt sie auch nur mit dem einen Anspruche auf, von Amts- und Fachgenossen als für diesen Zweck geeignet anerkannt zu werden. Um aber da-

*) Programm des Wittenberger Gymnasiums. 1854.

bei den Raum nicht zu überschreiten, habe ich diejenigen Stellen, zu denen die Stallbaumsche Ausgabe das Erforderliche zu geben schien, ganz unerörtert gelassen, bei denen aber, die ich bereits in meinem kritischen Commentare zu diesem Dialoge (Halle 1850 und 1852) erklärt hatte, mich mit der Verweisung anf diesen begnügt.

1) *S.* 60 *A:* ἀπαγέτω τις ταύτην οἴκαδε.] Diese Worte berechtigen keinesweges zn dem Schlusse, den in neuerer Zeit Forchhammer in seiner Schrift: „Sokrates nnd die Athener“ S. 50 darans gezogen hat, dass dieser eisig-kalte Abschied einen gänzlichen Mangel an Liebe voraussetze.“ „Plato verschmäht,“ wie Wolf richtig bemerkt, „die Gelegenheit einer rührenden Scene.“ Ihm kommt es darauf an, nns Sokrates den Philosophen, den Weisen in seiner Todesstunde vorzuführen. Seine Familien- und Herzens-Angelegenheiten hatte er mit seiner Fran, als er allein mit ihr war, besprochen nnd spricht nachher, kurz vor seinem Tode *(S.* 116 *B)* noch einmal mit ihr. Sobald seine Schüler und Freunde hereintreten, gehört er diesen an, und die Gegenwart der Frau bei der nun folgenden Unterredung mit denselben würde an sich unnatürlich und für das Gespräch störend gewesen sein, wie denn Sokrates selbst auch später *(S.* 117 *D)* diesen Grund mit andeutet, wenn er sagt: „Habe ich doch nicht am wenigsten deshalb die Frauen fortgeschickt, damit sie nicht so etwas thäten“ d. h. durch Weinen mich störten und mir das Herz weich machten. Wir haben hier also im Grunde dieselbe Form des Abschiedes, in welcher Hektor beim Homer die Andromache entlässt, der er zuerst sein volles liebendes Herz aufschliesst und dann zuruft: „Aber nun geh nach Haus und besorg dort deine Geschäfte, Spindel und Webestuhl, und gebeut den dienenden Weibern, fleissig am Werk zu sein; doch der Krieg sei Sorge der Männer, Aller, und meine zumeist, die Ilios Veste bewohnen.“

2) *S.* 60 *B:* Ὡς ἄτοπον ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο, ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ.] Die Bemerknng, dass die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen sich zwar entgegengesetzt seien, aber doch nicht von einander lassen zu können scheinen, da das eine immer nothwendig das andere im Gefolge habe, hat ihre Wahrheit im Allgemeinen schon darin, dass Glück und Unglück, Freude und Leid im Leben unaufhörlich wechseln und kein Mensch sein ganzes Leben hindurch weder ganz glücklich noch ganz unglücklich ist, dann aber specieller in dem, was Sokrates ausführlicher in der Republik IX S. 583 und 584 auseinandersetzt: dass nämlich zwischen dem specifisch Angenehmen und Unangenehmen

etwas Drittes, das Freisein von beiden, in der Mitte liegt, das erhöhete Gefühl aber, welches das eigentlich Angenehme und Unangenehme hervorruft, nie von langer Dauer ist, sondern immer bald wieder auf das Niveau jenes mittleren Zustandes zurücksinkt und das dann entstehende Gefühl des Freigewordenseins vom Unangenehmen selbst nun als angenehm, und dagegen das des Weggerücktseins vom Angenehmen selbst als unangenehm erscheint.

3) *S.* 60 *D:* Εὐηνός.] Plato lässt den Sokrates dieses damals in Athen sehr angesehenen Sophisten und Dichters noch an zwei Stellen, in der Apologie *(S.* 20 *A)* und im Phädrus *(S.* 267 *A)* Erwähnung thun, und zwar beide Mal in ironischer Weise. Auch an unsrer Stelle wird man weder in dem, was Sokrates von der Schwierigkeit sagt, als poetischer Nebenbuhler gegen den Evenus aufzutreten, noch in dem, was er später durch den Kebes demselben sagen lässt und selbst über ihn als Philosophen sagt, die Sokratische Ironie verkennen dürfen. Die Philosophie der Sophisten hatte, wie Sokrates recht gut wusste, mehr das Princip, das Leben zu geniessen, als es wie eine Vorbereitung zum Tode zu betrachten, und Kebes äussert daher auch sofort seinen bescheidenen Zweifel dagegen, dass Evenus der Aufforderung des Sokrates Folge leisten werde.

4) *S.* 60 *E:* ἐνυπνίων ἀπειρώμενος.] Welche Bedeutung Sokrates den Träumen beigelegt habe, lernen wir besonders aus dem Anfange des 9ten B. der Republik, wo es heisst, dass die dem Sinnengenusse ergebenen Menschen auch nur wüste und unvernünftige Träume hätten, bei denen aber, die wachend ihren Geist mit hohen und wahren Gedanken nährten, setze der Geist im Schlafe diese Thätigkeit fort, und da er dann ungestört durch die niedern Triebe der Seele sei, so trete die Wahrheit in den Träumen um so unmittelbarer und reiner an ihn heran. Wenn wir nun auch das letzte aus dem Grunde, weil der Seele im Schlafe der, die Gedanken in Zucht und Zusammenhang haltende Zügel des Selbstbewusstseins fehlt, bestreiten — wie denn ja auch Sokrates selbst uns als Philosoph nur das mittheilt, was er wachend und nichts von dem, was er träumend gedacht hat —, so müssen wir doch die psychologische Richtigkeit der Bemerkung über den Zusammenhang dessen, was man im Wachen denkt und im Schlafe träumt, zugeben, und da nun des Sokrates Sinnen und Denken fortwährend auf die Erforschung der Wahrheit gerichtet war und er dies im Dienste der Gottheit selber, als des Inbegriffes aller Wahrheit, zu thun glaubte, so lag es ganz nahe, dass er auch Träume hatte, in welchen er von der Gottheit selbst

zu diesem Dienste aufgefordert wurde. Die Form aber, in welcher dies geschah, war, wie es heisst, die, er solle Musik treiben:

5) μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.] Bei dem Worte Musik müssen wir von dem beschränkten Sinne, in welchem wir dasselbe nehmen, absehen und es in griechischer Weise auffassen. Die Musen sind die Göttinnen des Gesanges, und unter der von ihnen benannten Musik versteht der Grieche daher die bei ihm stets schwesterlich und untrennbar verbundenen Künste des Wortes und des Tons oder der Poesie und der sie begleitenden Musik im engeren Sinne. Die Musik nun aber in jenem allgemeineren, zwei Künste umfassenden Sinne war bei den Griechen, wie bei allen Völkern, die erste mit Bewusstsein vollbrachte ideelle Schöpfung des Geistes; und wenn sie daher schon aus diesem Grunde als die Mutter aller übrigen angesehen werden konnte, so kam bei den Griechen für diese Auffassungsweise noch ein besonderer Grund hinzu. Rhythmus und Harmonie sind die beiden charakteristischen Merkmale jener beiden, in dem Worte Musik vereinigten Künste: durch den Rhythmus wird der Stoff, wie er in Tönen und Worten gegeben ist, auf ein bestimmtes Mass zurückgeführt, durch die Harmonie werden die einzelnen Theile desselben in Uebereinstimmung unter einander und zum Ganzen gebracht. Rhythmus und Harmonie ist aber auch die Wirkung, welche durch die Musik in jenem Sinne auf Gemüth und Willen der Hörer vorzugsweise hervorgebracht wird *(Protag.* 326 *A und B Timaeus* 17 *D)*; und da nun Masshaltung und harmonische, den Geist in sich beruhigende und concentrirende Bildung das Princip war, von dem die Griechen, wie in ihrem Leben überhaupt, so besonders bei ihren künstlerischen und wissenschaftlichen Productionen geleitet wurden, so kam es, dass sie von der Kunst, der vorzugsweise diese Eigenschaft zukommt, alle Künste und Wissenschaften mit dem Namen musischer Künste bezeichneten und sie als solche den auf körperliche Gewandtheit berechneten oder den gymnischen entgegensetzten. Was nun aber unter den Künsten die Musik, das war ihnen unter den Wissenschaften wieder die Philosophie. Das Object der Philosophie ist die Wahrheit. Um diese zu finden, wird die höchste Zusammenstimmung aller Kräfte des Geistes erfordert, und sie selbst ist und bewirkt zugleich vermittelst der Philosophie die höchste denkbare Uebereinstimmung des Gedankens mit der Idee und der Idee wieder mit dem Leben, und ist somit im höchsten und wahrsten Sinne eine Harmonie. Deshalb wurde denn die Philosophie schon von Pythagoras und nach ihm von

Plato vorzugsweise die musische Kunst (ἡ μουσική) oder die Harmonie genannt. So heisst es beim Pythagoreer Timäus: „die Musik und deren Königin, die Philosophie, hat von den Göttern und durch die Gesetze die Bestimmung erhalten, die Seele in die rechte Stimmung zu setzen und zu bessern (μουσικὰ καὶ ἃ ταύτας ἀγεμὼν φιλοσοφία ἐπὶ τᾶς ψυχᾶς ἐπανορθώσει ταχθεῖσαι ὑπὸ θεῶν καὶ νόμων. Gottl. Animadvv. ad Plat. Phaed. p. 13), und bei Plato Legg. III. 689. D: ἡ καλλίστη καί ἡ μεγίστη τῶν ξυμφωνιῶν δικαιότατ' ἂν λέγοιτο σοφία; im Laches ferner 188. C wird die Uebereinstimmung zwischen der Lehre und dem Leben eines Philosophen die allein wahre Hellenische Harmonie genannt (ἥπερ μόνη Ἑλληνική ἐστιν ἁρμονία), und damit übereinstimmend nennt also Sokrates auch an unsrer Stelle die Philosophie die grösste oder die Haupt-Musik (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς). Im Gegensatze nun zu dieser Musik im höheren Chor heist die andere, die mit Musik oder Gesang begleitete Poesie, die gemeine und gewöhnlich so genannte (ἡ δημώδης μουσική), ohne dass diese an sich dadurch herabgesetzt werden soll. Die Aufforderung aber, gerade die unter dem Namen μουσική gewöhnlich verstandene Musik zu treiben, konnte Sokrates um so eher in jenen Worten seiner Traumerscheinung finden, weil Apollo, durch den, als den Mund der Gottheit, wie alle Orakel, so auch alle Traumdeutungen kamen, jetzt, wo seine Festfeier die Aufschiebung der Hinrichtung veranlasst hatte, gewissermassen ein Recht zu der Forderung hatte, dass Sokrates auch **die** Musik triebe und durch **die** Musik ihn ehre, deren besonderer Vorsteher er war. Am nächsten lag es nun freilich, den Gott selbst durch einen Hymnus (τὸ εἰς τὸν Ἀπόλλω προοίμιον) zu verherrlichen. Da aber Poesie eine freie Schöpfung der Phantasie, in eine sprachliche Kunstform gebracht, sein soll, so glaubte Sokrates durch einen Hymnus, der nur das ausdrückte, was wirklich war oder als wirklich wenigstens von allen angenommen wurde — die Geburt, die Macht und die Thaten des Gottes —, dem Stoffe nach noch nichts eigentlich Poetisches verfasst zu haben, und er sah sich deshalb nach einem, jene Bedingung mehr erfüllenden Stoffe um.

6) *S.* 61 *D:* Φιλολάῳ.] Philolaus wird als derjenige genannt, der zuerst ein Werk über die Lehre der Pythagoreer herausgegeben habe. Diese Lehre hatte, da sie fast alles auf Zahlen zurückführte oder in Mythen, Symbole und Bilder einkleidete, den Charakter des Geheimnissvollen, Dunklen und Räthselhaften, was an unsrer Stelle durch οὐδὲν σαφές angedeutet wird. Namentlich galten die sich auf Tod und Un-

sterblichkeit beziehenden Lehren als Geheimlehren (ἀπόῤῥητα) und standen in Verbindung mit den in den Orphischen Mysterien darüber geltenden Ansichten. Sokrates nun kannte diese Lehren nur noch durch Hörensagen (ἐξ ἀκοῆς περὶ αὐτῶν λέγω), Plato aber schon durch Studium des Philolaischen Werkes, in dessen Besitz er sich während seines Aufenthaltes in Gross-Griechenland gesetzt hatte. Es bestand dies, in Fragmenten auf uns gekommene Werk, wie Böckh in seiner Schrift „Philolaos des Pythagoreers Lehren“ nachgewiesen hat, aus 3 Büchern über die Welt, die Natur und die Seele, und die beiden Gründe, welche Plato an unsrer Stelle den Sokrates aus der Lehre des Ph. gegen den Selbstmord anführen lässt, gehörten dem dritten Buche an. Die grössere Dunkelheit und Unverständlichkeit (ὁ λόγος μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥᾴδιος διιδεῖν) des zuerst angeführten, „dass wir Menschen in einem Gefängnisse seien, aus dem man sich nicht selbst befreien dürfe“, tritt besonders dann hervor, wenn man ihn im Zusammenhange mit der übrigen Lehre des Philolaus fasst. Dieser nahm nämlich eine Weltseele an, die im Mittelpunkte der Welt, dem Herde des Alls, ihren Sitz habe, und von dort aus das All wie mit Fesseln gebunden zusammenhalte. Auch die Seelen der Menschen seien in ihrem Banne, und als besonderes Gefängniss seien ihnen zur Strafe die Leiber angewiesen, aus denen sie sich, unter Androhnng noch grösserer Strafen, nicht selbst befreien dürften (Böckh S. 179 etc. und Plat. Crat. 400 C). Im Vergleich hiemit liegt nun freilich der zweite, nicht mehr zu den eigentlichen Geheimlehren gehörende Beweisgrund der Vorstellung und dem Verständnisse näher. Plato selbst geht übrigens später auf die Ansicht, dass der Leib ein Kerker für die Seele sei, in fasslicherer Weise ein *(S. 76 C)* und mit Vorliebe hat Cicero diesen Gedanken aufgefasst und an verschiedenen Stellen seiner Schriften, namentlich de Rep. VI. 14, ausgeführt.*)

7) *S. 62 A:* Ἴττω Ζεύς, ἔφη, τῇ ἑαυτοῦ φωνῇ εἰπών.] Durch dies plötzliche Hineinfallen des Kebes in seinen Landesdialekt wird auf eine treffende Weise bezeichnet,

---

*) Es mögen hier gleich noch drei andere geheimnissvolle Sprüche erwähnt werden, durch welche nach Olympiodor in dem Werke des Philolaus der Selbstmord verboten war: 1) ἀπιόντι εἰς ἱερὸν οὐ δεῖ ἐπιστρέφεσθαι, „wer auf dem Wege zum Tempel ist, darf nicht umkehren,“ worin Olymp. ἱερόν gewiss ganz richtig von dem jenseitigen Leben erklärt. Dem ganzen Spruche scheint aber die Vorstellung zum Grunde zu liegen, dass der Selbstmörder auf eine niedere Lebensstufe zurück-

wie derselbe so recht von Herzen dem Sokrates beistimmt, dass die beiden von diesem ausgesprochenen Behauptungen sich nicht mit einander zu reimen scheinen. Der Scholiast macht darauf schon aufmerksam, wenn er sagt: ὃ δείκνυσιν, ὅτι φύσει τὸν Σωκράτην θαυμάζει, und ebenso Olympiodor: εἰκότως ἐγχωρίᾳ γλώττῃ ἐχρήσατο, ἐνδεικνύμενος τὸ φυσικὸν καὶ ἐγχώριον θαῦμα, ὃ εἶχε πρὸς τὸν Σωκράτην.

8) *S.* 63 *C:* καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δισχυρισαίμην.] Der Verkehr mit gleichgesinnten Menschen nach dem Tode fällt in das Gebiet der Vorstellungen, der Wünsche und Hoffnungen, die Rückkehr der vernünftigen Seele aber zu der Gottheit, als der Quelle aller Vernunft, ist ein wesentliches Moment in dem Glauben an und in der Lehre über die Unsterblichkeit der Seele. Während Plato daher den Sokrates in der Apologie S. 41. A—C. vor einem grossen, gemischten Publicum, bei dem es darauf ankam, den Glauben an ein Jenseits in populärer Weise auszusprechen, jenen ersten Gedanken ausführlich darlegen lässt, muss er ihn natürlich hier, wo es gilt, jenen Glauben vor denkenden Männern in philosophischer Weise zu begründen, in den Hintergrund stellen und den andern dagegen in seiner ganzen Bedeutung hervortreten lassen Vgl. 67. A: καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκὸς μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές.

9) *S.* 64 *D:* φαίνεταί σοι φιλοσόφου ἀνδρὸς εἶναι ἐσπ.] Was Sokrates im Folgenden als das den Philosophen eigenthümliche Streben schildert, ist, wie man sieht, das, was das Christenthum von allen Menschen fordert, wenn es heisst: „Kreuziget euer Fleisch sammt allen Lüsten und Begierden.“ Denn im Christenthum hat das Subject als solches, der Mensch als Mensch, ohne Rücksicht auf seinen höheren oder niederen Bildungsgrad, einen unendlichen Werth, und so wie daher jedem durch dasselbe das Höchste, die Seligkeit, verheissen wird, so wird auch an jeden die höchste Forderung zur Erreichung derselben gestellt. Diese Forderung kann aber in ihm an alle gestellt werden, weil sie praktisch gefasst ist, während die Sokratisch-Platonische

---

kehren muss, von wo der Weg nicht unmittelbar zu jenem ἱερόν hinführt. 2) ἐν ὁδῷ μὴ σχίζε ξύλα, was Olymp. durch μὴ σχίζε καὶ τέμνε τὸν βίον erklärt. 3) μὴ ἀποτιθέναι, ἀλλὰ συνεπιτιθέναι τὰ βάρη, von Olymp. erklärt durch συμπράττειν τῇ ζωῇ, οὐκ ἀντιπράττειν. Das Leben wird als eine gemeinsame Last betrachtet, von der jeder den ihm zugefallenen Theil nicht eigenmächtig ablegen, sondern willig auf sich nehmen und tragen muss.

wegen ihres theoretischen Inhaltes immer nur auf einen kleinen Kreis von Berufenen beschränkt bleiben musste.

Wie übereinstimmend übrigens das Leben des Sokrates selber mit der Forderung war, die er hier aufstellt, und wie wenig Werth er, als ein ächter Freund der Weisheit, auf alle die Genüsse und Aeusserlichkeiten legte, die von ihm hier aufgezählt werden, ist bekannt, und es genügt, statt vieler Zeugnisse der Alten, nur das Eine aus Xenophons Memorabilien (1. 6) anzuführen, wo der Sophist Antiphon, um die für Sokrates begeisterten Schüler von ihm abtrünnig zu machen, in deren Gegenwart Folgendes zu ihm sagt: „Ich glaubte immer, Sokrates, dass diejenigen, welche sich mit der Philosophie beschäftigten und nach Weisheit strebten, dadurch glücklicher würden; du scheinst aber von der Weisheit gerade das Gegentheil davongetragen zu haben; denn du lebst so, wie nicht einmal ein Sclave bei seinem Herrn zu leben lange aushalten würde. Du isst die schlechtesten Speisen und trinkst das schlechteste Getränk, trägst nicht nur einen schlechten Mantel, sondern auch einen und denselben im Winter und im Sommer, und trägst nie Schuhe und ein Unterkleid."

10) *S.* 65 *A:* ἀλλ' ἐγγύς τι τείνειν τοῦ τεθνάναι ὁ μηδὲν φροντίζω τῶν ἡδονῶν, αἳ διὰ τοῦ σώματός εἰσιν] „sondern dass wie todt beinahe der sei, der sich nicht um die Genüsse kümmert, die durch den Leib entstehen," nämlich todt in dem Sinne, in dem es die Menge nimmt, so dass das Leben selbst als verloren und hin angesehen wird, während die Philosophen durch eine solche Entsagung allerdings dahin streben, zu sterben und todt zu sein, aber nur in leiblicher Hinsicht, und das wahre Leben dadurch gerade zu erringen denken.

11) *S.* 66 *A:* Ὑπερφυῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὡς ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.] Der hier beendigte Beweis, dass das ganze Sinnen und Denken des Philosophen dahin gehe, zu sterben und todt zu sein, ist auf folgende Weise in sich abgegliedert:

I. Sterben heisst das Getrenntwerden, und Todtsein das Getrenntsein der Seele vom Leibe.

II. Der Philosoph ist fortwährend damit beschäftigt, seine Seele vom Leibe zu trennen und frei zu machen

1. unmittelbar, weil der Philosoph mit seinem ganzen Sehnen und Streben nur auf die Erkenntniss der Wahrheit gerichtet ist, alle seine Sorge also ausschliesslich auf die Seele richtet (πρὸς τὴν ψυχὴν τετράφθαι), und den Genuss, jene zu suchen und zu finden, für einen höheren hält, als alle Genüsse, welche ihm der Leib bieten kann; *von S.* 64 *D,* φαίνεταί σοι *bis* 65 *A:* τῶν ἄλλων ἀνθρώπων.

2. mittelbar, indem der Philosoph absichtlich den Leib mit seinen Bedürfnissen von sich ferne hält; denn er weiss, dass der Zweck des Sterbens, die Wahrheit zu finden und Erkenntniss zu gewinnen durch die Einmischung des Leibes vereitelt wird, und zwar

a. in Beziehung auf die Erkenntniss der empirischen Gegenstände; denn die leiblichen Organe oder die Sinne bleiben bei dem Aeusseren stehen und geben also keine Erkenntniss von der eigentlichen und wahren Beschaffenheit der Gegenstände. Geht die Seele also mit ihnen zusammen an die Betrachtung derselben, so wird sie nothwendig gestört und getäuscht und muss also getrennt von ihnen die Natur der Gegenstände zu erfassen suchen; *von S.* 65 *B:* οἷον τὸ τοιόνδε λέγω *bis* 65 *D:* αὐτὴν καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι.

b. in Beziehung auf die Erkenntniss der übersinnlichen Gegenstände oder der Ideen. Diese sind von ganz entgegengesetzter Natur als die Sinne und denselben daher ganz unfassbar. Geht also die, den Ideen verwandte Seele mit den Sinnen an die Betrachtung derselben, so hat sie zwischen sich und ihnen gleichsam immer als einen trennenden Vorhang die sinnlichen Wahrnehmungen, und sie muss also mit Zurückdrängung der Sinne die Ideen unmittelbar selbst zu betrachten suchen. *Von* 65 *D:* τί δὲ δὴ τὰ *bis* 66 *A:* ὑπερφυῶς ὡς ἀληθῆ λέγεις.

12) *S.* 66 *B.* Οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίοις φιλοσόφοις.] Was Sokrates hier den im Gespräche mit einander begriffenen Philosophen in den Mund legt, ist dem Haupt-Inhalte nach, wie die Sache es mit sich bringt, dasselbe, was er eben bewiesen hat, „dass nämlich das Streben der Philosophen, die es treu mit der Wahrheit meinen, dahin gehen müsse, ihre Seele dem Einflusse des Leibes zu entziehn und so lebend schon dem Leibe abzusterben,“ aber doch keineswegs eine blosse, nur in anderer Form ausgesprochene Wiederholung des schon Gesagten, sondern dieses theils modificirend theils ergänzend. Wenn dort fürs erste der Beweis aus dem doppelten Grunde hergeleitet wurde, dass eines Theils die Sorge für den Leib dem auf ein höheres Ziel und auf edlere Genüsse gerichteten Streben des Philosophen an sich fern liege, und dass anderen Theils der Einfluss des Leibes den Zweck jenes Strebens vereiteln würde, so wird hier bloss der zweite als der wichtigere und entscheidende aufgefasst, dieser selbst aber fürs andere wieder in anderer Weise als dort durchgeführt. Während nämlich dort bloss von der Störung die Rede ist, die der Leib dem Philosophen dann, wenn er mit dem Suchen der Wahrheit bereits beschäftigt

ist, verursacht, wird hier zunächst gezeigt, dass der Leib den Philosophen von vorne herein schon von jener Beschäftigung abhalte und ihn selten oder nie zum Suchen der Wahrheit kommen lasse, indem er fürs erste ihm schon durch die Nahrung, die er im gesunden Zustande fordert, und durch die Unfähigkeit zu denken, die er bei Krankheiten hervorbringt, viel Zeit entzieht, fürs andere die Seele durch Erregung von allerhand Begierden und Leidenschaften vom Philosophiren abwendet, und endlich durch diese Leidenschaften im Leben selbst mancherlei dem Philosophiren feindlich entgegentretende Unruhen hervorruft; und dann erst kommt von den Worten τὸ δ' ἔσχατον πάντων an der vorhin allein berücksichtigte Grund, dass, wenn nun der Philosoph gar Musse zum Philosophiren gewinnt, der Leib wieder vielfach störend sich hineinmengt, was eben deshalb, weil es schon vorhin ausführlich auseinander gesetzt wurde, hier kurz und ohne Berücksichtigung der dort vorkommenden Zweitheilung in die Worte zusammengefasst wird: ἐν ταῖς ζητήσεσι πανταχοῦ παραπῖπτον, θόρυβον παρέχει καὶ ταραχὴν καὶ ἐκπλήττει, ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ καθορᾶν τἀληθές.

12) *S.* 66 *B:* Κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπός τις ἐκφέρειν ἡμᾶς.] Während die meisten Menschen gleichsam auf der Heeresstrasse d. h. auf der breiten Strasse des Genusses und der Sinnlichkeit gehn, die von der wahren Bestimmung des Menschen abführt, schlagen die Philosophen, um diese zu erreichen, gleichsam einen Fusspfad, den nur von wenigen betretenen schmalen Pfad der Entsagung ein und suchen sich schon im Leben frei vom Körper zu machen. Von selbst wird man dabei an jenen Spruch der Bibel erinnert: Gehet ein durch die enge Pforte. Denn die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammniss führt, und ihrer sind viel, die darauf wandeln. Und die Pforte ist eng und der Weg ist schmal, der zum Leben führet, und wenig ist ihrer, die ihn finden.

14) *S.* 66 *E:* οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι.] Sokrates sagt dies mit Rücksicht auf den Namen φιλόσοφος. Ueber die Bedeutung dieses Namens äussert sich Hegel in der Geschichte der Philos. Bd. I. S. 127 also: Man sagt, Pythagoras habe sich zuerst den Namen φιλόσοφος statt σοφός gegeben *(Diog. Laert. VIII. §.* 8. *Jamblich c. VIII,* § 44, *c. XII, §.* 48*)*, und man nennt dies Bescheidenheit, als ob er damit nur ausgesprochen, nicht die Weisheit zu besitzen, sondern nur nach ihr zu streben, als nach einem Ziele, was unerreichbar ist. Σοφός hiess aber zugleich ein weiser Mann, der auch praktisch ist, nicht nur für sich, — dazu braucht es keiner Weisheit, jeder redliche sittliche

Mann thut, was seinen Verhältnissen gemäss ist; und so hat φιλόσοφος besonders den Gegensatz von der Theilnahme am Praktischen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten — es ist nicht Liebe zur Weisheit, als zu Etwas, das man sich begäbe zu besitzen, 'es ist keine unerfüllte Lust dazu. Φιλόσοφος heisst: der ein Verhältniss zur Weisheit als Gegenstand hat; das Verhältniss ist Nachdenken, nicht nur Seyn, auch in Gedanken sich damit beschäftigen. Einer der den Wein liebt (φίλοινος), ist von einem, der des Weins voll ist, einem Betrunkenen, zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber φίλοινος nur ein eitles Streben nach Wein?" Während der σοφός also der praktische Weise ist und seine Weisheit in der richtigen Beurtheilung und Benutzung der Lebensverhältnisse zeigt, hat für den φιλόσοφος die Weisheit ein theoretisches Interesse; er macht sie zum Gegenstande seines Nachdenkens und die Erkenntniss ist das Ziel seines Strebens. Neben dem Worte φιλόσοφος braucht Plato daher von ihm auch das Wort φιλομαθής (*S.* 82 *C*) und statt σοφία nennt er dasjenige, worauf sich sein Streben richtet, wie an unsrer Stelle, φρόνησις. Damit steht jedoch nicht im Widerspruche, dass Plato auch noch einen anderen Unterschied zwischen dem σοφός und dem φιλόσοφος statuirt, diesem seine Stelle zwischen dem Inhaber der Weisheit, dem absolut Weisen (σοφός) und dem sich gar nicht um Weisheit Kümmernden, Unwissenden (ἀμαθής) angewiesen habe und dann allerdings doch nicht ohne jenes Gefühl der Bescheidenheit bei dem Gebrauche jenes Namens gewesen sei, wie er das bestimmt ausspricht in Stellen wie *Symp.* 204 *B:* φιλόσοφον δὲ ὄντα (ἀναγκαῖόν ἐστι) μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς, und *Phaedr.* 278 *D:* τὸ μὲν σοφὸν καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ σοφῷ μόνῳ πρέπειν, τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι, und *Apol.* 23 *A* und *B*, worauf denn auch der an unserer Stelle gebrauchte Ausdruck οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι hinweist.

15) *S.* 67 *C:* τὸ χωρίζειν ὅ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι.] Da nach dem vorhin von Sokrates Gesagten die Seele es ist, welche sieht und hört und überhaupt bei allen Sinneswahrnehmungen thätig ist, so ist sie bei demjenigen, der, während er denkt, zugleich auch sieht und hört, gleichsam auseinandergerissen und zerstreut und nur bei dem, der denkend Aug und Ohr gegen die Aussenwelt verschliesst, in sich gesammelt und concentrirt. Dass aber Sokrates auch hierin das that, was er lehrte, und zwar nicht nur in der Weise,

wie jeder, der mit methodischer Strenge über einen philosophischen Gegenstand nachdenkt, sondern so, dass er fast im eigentlichen Sinne seine Seele von der Gemeinschaft des Leibes trennte und ganz in sich concentrirte, beweist jenes ihm öfter widerfahrene gänzliche Versunkensein in Contemplationen, wobei er Stunden lang, ja einmal einen ganzen Tag und eine Nacht hindurch auf Einem Flecke stehen blieb und alles um sich her und sich selber vergass, wovon im *Symposion S.* 174 *D* und 220 *C* zwei Beispiele mitgetheilt werden. Hegel äussert sich in seiner Gesch. der Philos. Bd. II. S. 51 also: „In diesem Feldzuge (gegen Potidäa) wird erzählt, dass er einmal in tiefes Nachdenken versunken auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch gestanden habe, bis ihn die Morgensonne aus seiner Verzückung geweckt; — ein Zufall, Zustand, der mit dem Somnambulismus, Magnetismus Analogie, Verwandtschaft haben mag, worin er als sinnliches Bewusstsein ganz abgestorben war, — ein physisches Losreissen der innerlichen Abstraction vom concreten leiblichen Seyn, ein Losreissen, in dem sich das Individuum von seinem innern Selbst abscheidet; und wir sehen aus dieser äusseren Erscheinung den Beweis, wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat.“*)

16) *S.* 68 *B* und *C:* φιλοσώματος, ὁ αὐτὸς δέ που . . . ἀμφότερα.] Die Erklärung dieser Stelle s., im Kritischen Commentare No. 10.

17) *S.* 68 *C:* Ἆρ' οὖν, ἔφη, ὦ Σιμμία, οὐ καὶ ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία bis 69 *C:* καθαρμός τις ᾖ.] Bis *S.* 65 *A* war im Allgemeinen gesagt, dass der wahre Philosoph seine Seele frei vom Leibe zu machen suchen werde, von dort an dann

---

*) Am Schlusse dieser Platonischen Auseinandersetzung des Sterbens im Leben schon wird es nicht ohne Interesse sein, damit das zu vergleichen, was über denselben Gegenstand einer der tiefsten Mystiker unsrer Kirche Johann Tauler, gesagt hat. In der Schrift desselben über „die Nachfolgung des armen Lebens Christi“ (Frankf. a. M. 1821) heisst es S. 125: „Die dritte Ursache, warum der Mensch die wahre Armuth des Geistes sich eigen zu machen streben soll, ist damit er sich selbst und allen Kreaturen um so leichter, völliger und vollkommener absterbe, dass Gott allein in ihm und er in Gott leben könne. Solch armes Leben ist ein Leben des Sterbens; in diesem Sterben aber ursttändet das ewige Leben und die Seligkeit, wie der heilige Johannes sagt: „Selig sind die Todten, die im Herrn sterben.“ Werde arm und sterbe, aus dem Tode keimet das Leben; der Herr sagt es: „Es sei denn, dass das Waizenkorn in die Erde falle und sterbe, sonst bringt es nicht Frucht, stirbt es aber, so bringt es viele Frucht.“ . . . . Dieses innere beständige Sterben des Geistesarmen erkennen wohl Andere nicht, sie sehen ihn äusserlich leben, wie andere Menschen, er ist äusserlich

gezeigt, dass nur der, welcher dies thne, Weisheit und Erkenntniss erlangen könne, und nun wird weiter dargethan, dass nur einem solchen auch die übrigen Tugenden in Wahrheit zukommen können. Plato nimmt aber überhaupt vier Tugenden als Grund- und Cardinaltugenden an, deren Eintheilungsprincip durch die in der zehnten Anm. des Krit. Comment. erwähnte Eintheilung der Seelenkräfte in τὸ λογιστικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν und τὸ θυμοειδές gegeben ist. Die Vernunft (ὁ λόγος) an sich sucht ihre Befriedigung in der Erkenntniss oder Weisheit (φρόνησις oder σοφία); eben sie, wenn sie sich, wie sie soll, zur Gebieterin der übrigen beiden, mehr vom Körper bestimmbaren Theile der Seele macht, bildet die auf Sinnengenuss gerichtete Begierde (ἐπιθυμία) zur Selbstbeherrschung und Mässigkeit (σωφροσύνη) und das auf Ruhm und Ehre gerichtete Verlangen (θυμός) zur Tapferkeit und zum Muthe (ἀνδρεία) aus. Zu diesen drei Tugenden kommt dann noch als vierte die hinzu, welche die drei anderen in harmonisches Verhältniss zu einander setzt, jede Kraft der Seele zu ihrem Rechte kommen lässt und dieselbe gerechte Würdigung und Behandlung auch auf das sittliche Zusammenleben mit anderen Menschen überträgt, die Tugend der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Vgl. Ritter Gesch. der Philos. Th. II. S. 423 etc. Die Tugenden nun der Selbstbeherrschung, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit können auf eine doppelte Art erworben werden: 1. bloss durch Uebung und Gewöhnung, indem die Vernunft unbewusst und mehr instinctartig den Einfluss des Körpers zurückdrängt; 2. zugleich durch Einsicht, indem die Vernunft mit Bewusstsein auf Zurückdrängung jenes Einflusses hinarbeitet. Die auf die erste

---

wohl selbst fröhlich und guten Muths, wie mag er dabei so vielfachen Todes sterben? Wohl recht sagst du, vielfachen Todes sterben; so stirbt er wirklich täglich und stündlich, er esse nun, trinke, schlafe, wache; das ist eben seine Pein und Marter, dass das zeitliche Leben, dem er sich äusserlich fügen muss, so vielerlei fordert, das ihn hindert, an dem unausgesetzten, innigsten Umgange mit Gott. Mit Ihm allein ungestöret von aussen möchte er immer sein, wohl gäbe er alles Aeussere dahin, möchte es nur möglich sein; und die fröhliche Miene, die dich an ihm irre führet, glaube es, giebt ihm nicht die Aussenwelt und die Zeitlichkeit, sie urspringet aus Gott. Deshalb ist sie eine reine Freude, die sich mit der Selbstverläugnung und dem inneren Sterben nicht nur sehr wohl verträgt, sondern vielmehr noch aus diesem entstehet; ihm quellet unaufhörlich das Leben aus dem Tode; je vielfacherer Tod, je kräftigeres erneuertes Leben. Der es nicht erfahren hat, wird es auch nicht verstehen, wer es aber aus der Erfahrung verstehet, wahrlich! nur der ist ein vollkommener Weiser, ihm hat sich Gott geoffenbaret in Seinem göttlichen Lichte."

Art gewonnenen Tugenden werden die des Volkes und des geselligen Lebens oder die bürgerlichen (δημοτικαὶ καὶ πολιτικαί) genannt, die, welche auch die Menge unter diesen Namen versteht (ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία καὶ ἡ σωφροσύνη, ἣν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην); die auf dem zweiten Wege gewonnenen sind die des Philosophen, und sie allein sind zugleich die wahren Tugenden dieses Namens, da die Einsicht in sie als Tugenden und das bewusste Streben nach ihnen, wie auf der einen Seite allein des vernünftigen Menschen würdig ist, so auf der anderen allein die sichere Bürgschaft für ihren Besitz gewährt, während dort eines Theils wegen der Verschiedenheit und des Wechsels der Neigung neben den guten Gewohnheiten auch schlechte entstehen können, und anderen Theils wegen der mangelnden Begriffs-Bestimmung sich ein Phantom von Tugend bilden kann, das nur noch den Namen aber nichts von dem Wesen derselben hat. — Allein nur dann freilich, wenn die Philosophen wahre Philosophen sind, sind auch ihre Tugenden wahre Tugenden. Wahre Philosophen sind aber die, deren Princip es ist, dem Leibe und seinen Genüssen abzusterben (τοῖς μάλιστα τοῦ σώματος ὀλιγωροῦσί τε καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν), Schein-Philosophen dagegen die, welche einen Werth auf jene Genüsse legen. Auch ihre Tugenden aber sind eben deshalb Schein-Tugenden und müssen, als dem Principe aller Tugend widersprechend, an einem Widerspruche in sich selber leiden. Als die Repräsentanten einer solchen Philosophie und Tugendlehre galten des Sokrates Schüler Aristipp und der aus dessen Schule wieder hervorgegangene Epikur, welche die Lust und das Vergnügen als das höchste Gut hinstellten und den Werth aller Tugenden nach dem Masse bestimmten, in welchem sie dieses gewährten. Auch diese Philosophen begreift aber Plato hier unter dem Namen der Menge, ja sie hat er, wie aus dem Folgenden hervorgeht, vorzugsweise im Auge, und wenn er nun sagt, das dass, was auch die Menge Tapferkeit und Mässigkeit nenne, nur den wahren Philosophen zukomme, so meint er damit, dass diese für jene Tugenden zwar keine anderen Namen haben als die aus Unwissenden oder Schein-Philosophen bestehende Menge, aber den rechten Begriff mit diesen Namen verbinden und diesem Begriffe gemäss sie sich anzueignen suchen.

S. 68 *D:* Οἶσθα, ἦ δ᾽ ὅς, ὅτι τὸν θάνατον κ. τ. λ.] Sokrates schliesst so: der Muth, den diejenigen zeigen, die nicht alles, was den Leib angeht, gering achten und diesem im Leben nicht schon abzusterben suchen, ist ein Scheinmuth. Sie glauben diesen nämlich dadurch zu beweisen,

dass sie bei gegebener Gelegenheit nicht anstehen, in den Tod zu gehen oder ihn sich selbst zu geben. Nun rechnen sie aber den Tod, da sie am Leibe und am leiblichen Leben hangen, beides aber durch jenen zerstört wird, nothwendig unter die Uebel. Ein Uebel aber wählt man nur, wenn man ein anderes grösseres Uebel, das man zu erleiden fürchtet, dadurch vermeiden zu können glaubt, den Tod in der Schlacht z. B., um der Sclaverei zu entgehen. Also aus Furcht sind sie muthig.

19) *S.* 69 *A B:* ἀλλ' ᾖ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν.] Der Gedanke ist: die Weisheit oder die vernünftige Einsicht und Erkenntniss ist dem Philosophen die höchste der Tugenden, weil nur durch sie eine richtige Schätzung der Dinge und die Sonderung dessen, was wahrhaft gut und nützlich ist, von den Scheingütern möglich ist. Sokrates bleibt aber bei dem vorhin gebrauchten Bilde, durch welches von den Schein-Philosophen und allen denen, die der Tugend nachzustreben vorgaben, ohne dem Körper abzusterben, gesagt wurde, sie trieben gleichsam einen T a u s c h h a n d e l (καταλλάττεσθαι), indem sie sich Einen sinnlichen Genuss versagten, um sich einem anderen hingeben zu können, und im Genusse selbst mässig wären, um länger geniessen zu können, und stellt diesen nun die wahren Philosophen als diejenigen entgegen, denen die Weisheit die allein werthvolle M ü n z e ist. F ü r sie geben sie alle sinnlichen Genüsse hin, und kaufen diese also gleichsam für Weisheit ein. Sehr schön und treffend äussert sich über das Verhältniss, welches nach Plato zwischen der φρόνησις oder σοφία und den übrigen Tugenden stattfindet, K a y s l e r in der Abhandlung „über Platos philosophische Kunstsprache" Oppeln 1847. S. 17.

20) *S.* 69 *C:* καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι κ. τ. λ.] Zum Verständnisse dieser Stelle und der späteren sich auf die Mysterien beziehenden Folgendes: Das Verhältniss, in dem der Mensch die Gottheit zur Welt aufgefasst hat, ist von jeher ein doppeltes gewesen; er hat sie sich getrennt von der Welt oder eins mit ihr gedacht. Die erste Auffassung hat den Charakter der Objectivität und versinnlicht die Gottheit leicht und gerne durch allerhand Bilder und Vorstellungen; die zweite hat den der Subjectivität und ist, wie überhaupt schon als Inneres, so auch aus folgendem Grunde schwieriger. Ist Gott in der Welt, so ist er auch in uns selber. Nun fühlt der Mensch sich eines Theiles allerdings verwandt mit der Gottheit, anderen Theils aber auch an Geistes-Kraft und Herzens-Reinigkeit innerlich weit entfernt von ihr. Beides aber vereinigt zu denken ist nur entweder dem tief

gläubigen Gemüthe oder dem tief speculativen Geiste möglich und hat somit im Gegensatze zu jener ersten Auffassung als einer mythischen den Charakter des Mystischen. Beide Auffassungen in gereinigter Form und gegenseitiger Durchdringung geben die Wahrheit, und wegen dieser ihrer innernen Zusammengehörigkeit finden wir schon im Alterthume, wo dem Oriente im Allgemeinen die letztere, den Griechen und Römern die erste eigenthümlich ist, doch die eine nicht ganz ohne die andere. In der Griechischen Religion tritt uns daher neben dem Mythischen auch das Mystische entgegen, und sowie sich jenes in der Mythologie und im Opfer eine fest ausgeprägte Form und besondere Institute geschaffen hatte, so fehlte es auch dem mystischen Elemente nicht hieran. Die verbreitetsten mystischen Institute der Griechen waren die Samothracischen, die Orphischen und die Eleusinischen Mysterien, und unter ihnen sind wieder die Eleusinischen, weil sie in Attika ihren Mittelpunct hatten, die wichtigsten. Den Haupttheil der Eleusinischen Mysterien, über die wir überhaupt am besten unterrichtet sind, bilden die von Sokrates in diesem Theile unsers Dialogs so oft erwähnten Reinigungen und Sühnungen (καθάρσεις, καθαρμοί); denn da die Gottheit geistiger Natur ist, so kann der Mensch nur dadurch, dass er sich vom Irdischen reinigt, zu einem Zustande gelangen, in welchem eine wahre Vereinigung zwischen ihm und ihr Statt finden kann. Ganz rein vom Irdischen wird der Mensch aber erst im Tode, und daher bildet wieder Tod und Unsterblichkeit einen wichtigen Theil in den Mysterien. Das Symbol, an welches sich beides knüpft, ist die Pflanze; denn erst aus dem Tode des Samenkorns geht das Leben der jungen Pflanze hervor, und die Pflanze selbst gehört fortwährend mit ihrer Wurzel dem Dunkel der Tiefe (der Unterwelt) und mit ihrem Stamme dem Lichte des Tages (der Oberwelt) an. Unter den Pflanzen ist aber das Getreide die nützlichste und der Weinstock die edelste. Demeter daher, als Göttin des Getreides, und Dionysus oder Bacchus, als Gott des Weinstockes, finden unter den Göttern der Oberwelt neben Pluto und, Persephone, als Göttern der Unterwelt, die höchste Verehrung in jenen Mysterien. Unter ihnen ist dann wieder Persephone diejenige, die als Vermittlerin des Lebens und des Todes angesehen und während der einen Hälfte des Jahres in der Unterwelt, während der anderen auf der Oberwelt gedacht wurde. Tauchte sie hinunter in das Schattenreich, dann suchte trauernd ihre Mutter Demeter sie auf der ganzen Erde; wie diese selbst während des Winters über das hingewelkte Leben ihrer Kinder, der Blumen und Pflanzen,

zu trauern scheint; kam sie herauf, dann jubelte ihr ihre Mutter, und mit ihr die ganze, wie aus dem Grabe von Neuem erstandene Erde entgegen.

Die Benennungen dieser mystischen Feier sind dreifach: 1) Mysterien (τὰ μυστήρια) wegen des geheimnisvollen Charakters, den sie hatte. 2) Orgien (τὰ ὄργια) wegen der begeisterten Freude, mit der an gewissen Tagen unter Schwingung der Thyrsusstäbe Bacchus gefeiert wurde, wovon die Theilnehmer selbst Bacchen (Βάκχοι) genannt wurden. 3) Weihen (αἱ τελεταί) wegen der religiösen und sittlichen Weihe, die für die Theilnehmer erstrebt wurde. Es sollte eine Vollendung (τελετή) des innern Menschen und damit also ein neuer Lebensanfang, eine geistige Wiedergeburt hervorgebracht werden, daher die Römer sie auch *initia* nannten. Die Weihe selbst hatte mehrere Grade. Der erste war die Reinigung oder die Weihe im engeren Sinne (ὁ καϑαρμὸς und ἡ τελετή), der letzte das Anschauen des Allerheiligsten (ἡ ἐποπτεία). Es bezog sich dieses Anschauen auf die in mystischen Dramen vorkommende Darstellung symbolischer Handlungen aus dem Mythenkreise der oben genannten vier Gottheiten, deren tiefern Sinn zu deuten jedem selbst überlassen blieb. Da nun aber viele und vielleicht die meisten in diesen tieferen Sinn nicht eindrangen, so entstand das von Sokrates an unsrer Stelle auf die Philosophen angewendete Sprichwort: Πολλοὶ μὲν ναρϑηκοφόροι παῦροι δέ τε Βάκχοι, „Thyrsusschwinger genug, doch Gottbegeisterte wenig," entsprechend dem Bibelspruche: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt; sowie denn überhaupt für Plato und seine Nachfolger wegen der, jenen Mysterien so verwandten Tendenz des ethischen Theils ihrer Philosophie die Anwendung der in den Mysterien gebrauchten Ausdrücke nahe lag. (Vgl. über das Ganze Otfr. Müller in d. Allgem. Encykl. v. Ersch u. Gruber unter *Eleusinia*, und Preller in Paulys Real-Encykl. unter *Eleusinia* u. *Mysterien*.)

21) *S.* 69 *D:* οὗτοι δ' εἰσὶ κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρϑῶς.] Hier am Schlusse der schönen Entwickelung von der hohen Bestimmung des wahren Weisen, sich von den irdischen Schlacken zu befreien und dadurch zur Gottähnlichkeit hinaufzuläutern, stehe zur Vergleichung die denselben Gedanken in kürzerer Form aussprechende Stelle im Theätet *S.* 176 *A:* „Das Böse kann nicht untergehen, denn es muss immer ein Gegensatz zum Guten da sein. Nun kann es aber nicht bei den Göttern wohnen, sondern muss sich beim Geschlechte der Sterblichen und in der Welt aufhalten. Daher muss man sich bemühen, so schnell als möglich von hier dorthin zu flüchten. Dies

Flüchten heisst aber, sich der Gottheit nach Kräften ähnlich machen, dies Aehnlichmachen aber, gerecht und heilig mit Weisheit werden.“

22) *S.* 69 *E:* τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς . . . οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾖ.] Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele galt noch als eine, nur wenigen mittheilbare Geheimlehre, zu der aber nicht einmal alle die, denen sie mitgetheilt wurde, wie Kebes und Simmias selbst, Vertrauen hatten. Wie neu aber und unglaublich sie den übrigen erschien, sieht man unter anderem aus der Antwort, die Glaukon, Platos Bruder, in d. Republ. *X.* 608 *E.* dem Sokrates ertheilt. Nachdem dieser nämlich gesagt: οὐκ ᾔσθησαι, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται; heisst es von jenem: καὶ ὃς ἐμβλέψας μοι καὶ θαυμάσας εἶπε· Μὰ Δί οὐκ ἔγωγε· σὺ δὲ τοῦτ' ἔχεις λέγειν;

23) *S.* 70. *B:* ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.] Der Zusatz: καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν ist wesentlich für die Bestimmung der Fortdauer der Seele nach dem Tode, wie sie Sokrates und Plato fordern. Die Ansicht, dass die Seele nach dem Tode überhaupt noch fortbestehe, findet sich auch beim Homer schon. Allein das Fortbestehen, das dieser annimmt, ist ein überaus kümmerliches und trostloses. Die Seele ist ihm weiter nichts als das Princip des animalischen Lebens, jedoch auch dieses nur in so weit, als sie selbst, um wirklich zu leben, nothwendig eben des Leibes bedarf, den sie beseelt und in welchem sie als etwas Abgesondertes und für sich Bestehendes verschlossen ist, während die Denkkraft (αἱ φρένες) aufs Innigste und untrennbar mit dem Leibe und namentlich mit dem Blute verwachsen ist. Tritt sie daher nach dem Tode aus dem Leibe heraus, so fehlt ihr neben der Kraft zu denken auch die eigentliche Lebenskraft, und sie irrt als wesenloses Schattenbild (εἴδωλον) des Leibes, der ihr als der eigentliche Mensch entgegengesetzt wird, im Hades umher *(vgl. Nägelsbach, Homerische Theologie S.* 331 *etc.).* Dem Plato aber hat sie als Princip des Lebens zugleich die Kraft zu leben (δύναμις) und mit dieser wieder auch die Kraft zu denken (φρόνησις) in sich und lebt daher, getrennt vom Leibe, mit Bewusstsein fort.

24) *S.* 70 *C:* Παλαιὸς μὲν οὖν ἐστί τις λόγος οὗτος.] Ueber die Gewohnheit Platos, dann, wenn er religiöse Wahrheiten entwickeln will, an Mythen, Sagen und den Volksglauben anzuknüpfen, wird das Nähere in der Anm. zu *S.* 107 *D.* gesagt werden. Was aber den an die Seelenwanderung (μετεμψύχωσις) geknüpften Unsterblichkeitsglauben betrifft, auf den sich Plato hier beruft, so ging dieser, nach Herodot

(II. c. 123) von den Aegyptiern aus. Unter den Griechen wird diese Lehre schon dem Orpheus zugeschrieben, dann aber besonders dem, wohl vorzugsweise von Herodot in jener Stelle angedeuteten Pythagoras, von dem unter anderem bekannt ist, dass er behauptete, früher der von Menelaus vor Troja getödtete Euphorbus gewesen zu sein, wie nach ihm auch der philosophische Dichter Empedokles aus Agrigent von sich sang: Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε, Θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ νηχύτῳ ἰχθύς *(Diog. L VIII. 77 vergl. Lommatzsch Exc. VI ad Origen. Philos. p 300 u. 411).* Was nun aber die Sache selbst betrifft, so hat der Glaube, dass die Seelen der Gestorbenen aus der Unterwelt in die Leiber neugeborner Menschen zurückkehren, seinen Grund und Ursprung eines Theils in der an sich richtigen Ansicht, dass die Seele, wenn sie nach dem Tode fortlebe, auch wieder eine ihr adäquate Form, einen Leib annehmen müsse, anderen Theils in der Wahrnehmung der auffallenden leiblichen und geistigen Aehnlichkeit, die sich zwischen Menschen ganz verschiedener Zeitalter zeigt. Da nun aber auch zwischen dem Naturell und selbst der Physiognomie gewisser Thiergattungen und Menschen Aehnlichkeit statt findet, so wurde das Uebergehen einer Menschenseele auch in eine Thierseele angenommen, worüber sich Plato weiter unten *S 81 E bis 82 B* auslässt. Das Unwahre aber in dieser letzten Vorstellung hat in genügender Weise schon Aristoteles dargethan, wenn er *de anima I 3* sagt: jedes Innere verlange eine seinem Wesen entsprechende Form (δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν), nach jener Pythagoreischen Lehre aber finde zwischen Leib und Seele ein zufälliges Verhältniss Statt (ὥςπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορείους μύθους, τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα). *Vgl. Hegel, Gesch. d. Philos. I S 272.*

25) *S. 70 D:* οὐ γὰρ ἄν που πάλιν ἐγίγνοντο, μὴ οὖσαι.] Ueber die relative Wahrheit, welche die mit diesen Worten beginnende Beweisführung für die Entstehung der entgegengesetzten Dinge aus einander enthält, *s. den Krit. Commentar zu dieser Stelle.*

26) *S. 72 C:* ταχὺ ἂν τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονὸς εἴη, ὁμοῦ πάντα χρήματα.] Anaxagoras aus Klazomenä in Jonien, dieser Geburtsstätte der Griech. Poesie und Philosophie, geboren gerade 100 Jahre vor Sokrates Tode, 499 v. Chr., lebte und lehrte zur Zeit des Peloponnesischen Krieges zu Athen, wo er mit den bedeutendsten Männern, namentlich Perikles, in Verbindung stand und der erste war, welcher der Philosophie dort Eingang verschaffte, später aber, des

Atheismus angeklagt, die Stadt verlassen musste und, 72 Jahre alt, in Lampsakus starb. Ihm verdankt die Philosophie den grossen Fortschritt, dass er statt einer Naturkraft, wie die übrigen Jonischen Philosophen — Thales, Anaximenes, Heraklit, Anaximander — den Gedanken oder die Vernunft, den νοῦς als das die Materie ordnende Princip hinstellte, wie er dies gleich in den uns erhaltenen Anfangsworten einer Schrift über die Natur (τὰ φυσικά) aussprach: Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, νοῦς δὲ αὐτὰ διῆρε καὶ διεκόσμησε, „Unter einander waren alle Dinge, aber die Vernunft sonderte und ordnete sie.“ Auf den ersten Theil dieses grossen Gedankens nimmt Sokrates an unsrer Stelle Rücksicht: ὁμοῦ πάντα χρήματα *(vgl. Gorg.* 465 *D)*, auf den zweiten weiter unten *S.* 97 *C*, wo nachgewiesen wird, dass Anaxagoras seinen an sich wahren Gedanken auf eine sehr mangelhafte Weise durchgeführt habe.

26b) *S.* 72 *E:* καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς ἄμεινον εἶναι, ταῖς δὲ κακαῖς κάκιον.] Dieser Schluss ist durch die eben beendigte Beweisführung nicht begründet, sondern wird hier als das durch die vorhergehende Auseinandersetzung über die Reinigung der Seele bereits gewonnene Resultat hinzugefügt.

27) *S.* 72 *E:* Καὶ μήν, ἔφη κ. τ. λ.] Nachdem vorher aus dem unaufhörlichen Werden des Todes aus dem Leben und des Lebens wieder aus dem Tode die Existenz der Seele sowohl vor als nach dem Tode gefolgert ist, werden nun die beiden Theile dieser Folgerung getrennt und jeder für sich in seiner Wahrheit nachgewiesen und zwar zunächst der, dass die Seele schon vor der Geburt des Menschen gewesen sein müsse. Der Beweis dafür wird aus der Lehre genommen, dass das Lernen d. h. das Erkennen allgemeiner Wahrheiten nichts anders als Wiedererinnerung dessen sei, was man schon früher d. h. schon vor der Geburt gewusst habe. Es wird dieser Beweis aber zunächst empirisch und dann rationell geführt. Das erste geschieht kurz durch Zurückweisung auf den schon in früheren Gesprächen, namentlich im Meno, bewiesenen Erfahrungssatz, dass auch der mit einer Wissenschaft Unbekannte durch passend gestellte Fragen dahin gebracht werden könne, dass er die richtigen Antworten gebe, wie dies im Meno an einem Sclaven gezeigt wird, den Sokrates durch eine im Sande gezeichnete mathematische Figur und sich auf diese beziehende Fragen dahin bringt, dass er so antwortet, als ob er sich schon lange mit Mathematik beschäftigt hätte. Ueber den Gedankengang des dann folgenden rationellen Beweis *s. unten zu C.* 67 *S.*

28) *S.* 73 *E:* Τί δέ; ἦ δ' ὅς.] Der Fortschritt in der Be-

weisführung, der durch die Worte τί δέ angekündigt wird, besteht darin, dass, während vorher im Allgemeinen gesagt ist, wie uns ein Gegenstand einen anderen bereits vergessenen wieder in Erinnerung bringen kann, jetzt zunächst durch einen von Beispielen abgeleiteten Beweis, also durch Induction hinzugefügt wird, dass der Gegenstand durch den dies geschieht, dem anderen entweder ähnlich oder unähnlich sein kann. Ein Bild z. B. erinnert eigentlich nur an den Gegenstand selbst, den es darstellt oder dem es ähnlich ist, aber es kann zugleich an einen ihm ganz unähnlichen erinnern, wenn wir diesen mit dem, dem Bilde ähnlichen früher öfter zusammen gesehen haben.

29) *S.* 74 *A:* Σκόπει δή, ἦ δ' ὅς.] Der vorher ausgesprochene Gedanke, dass ein Gegenstand uns durch die Erscheinung eines ihm ähnlichen in Erinnerung gebracht werde, wird nun speciell auf die Ideen, als die uns aus einem früheren Leben bekannten, aber vergessenen und durch, ihnen ähnliche Erscheinungen erst wieder zum Bewusstsein zu bringenden Gegenstände, und auf die den Ideen correspondirenden Begriffe angewendet. Zum Verständnisse aber der dadurch herbeigeführten sowie der auch später folgenden Entwickelungen ist eine kurze Erläuterung der Ideenlehre überhaupt, der Lehre, durch die Plato besonders in der Geschichte der Philosophie unsterblich geworden ist, nöthig.

Die Ideen (τά εἴδη, αἱ ἰδέαι) sind dem Plato die unwandelbar für sich bestehenden, körperlosen aber doch substantiellen und Realität an sich habenden Gestalten oder Urbilder, die von Ewigkeit her in einem übersinnlichen Orte gewesen sind und nach denen die Gottheit die Welt mit allem, was darinnen ist, geschaffen hat. Es sind also die ewigen Gedanken Gottes, denen als solchen Geist und Leben, Realität und substantielles Sein zukommt. Die Seele des Menschen nun ist vor ihrer Geburt der unmittelbaren Anschauung dieser Ideen theilhaftig gewesen. Mit der Geburt aber oder mit ihrem Eintreten in die Welt wird sie von denselben getrennt, und die Anschauungen, die sie von ihnen hatte, werden mit dieser Trennung zugleich geschwächt und verdunkelt und gleichsam eingeschläfert. An die Stelle jener Urbilder treten nun aber vor die Seele als Abbilder derselben die Erscheinungen der Welt. Diese Abbilder sind aber, eben weil sie sinnlich sind, dem ihnen verwandten Leibe, mit dem die Seele seit ihrer Geburt umkleidet ist, fassbar. Er sieht, hört, fühlt sie und führt sie durch die Organe, mit denen er dieses thut, der Seele zu. Diese wird durch die Abbilder, so sehr diese auch an sich und wegen der

Schwäche und Täuschung der sinnlichen Wahrnehmungen von den Urbildern abweichen, doch wegen der ihnen noch immer mit jenen anhaftenden Aehnlichkeit, sofort an die Urbilder erinnert, die allmählich nun wieder in ihr auftauchen und lebendig werden. Die Formen aber, in welchen dies geshiecht, sind die Begriffe (αἱ ἔννοιαι), diese allgemeinen Vorstellungen, die durch Abstrastion von den sinnlichen Erscheinungen gewonnen werden *(cf. Phaedr. 249 B)*. Während also die Ideen, unmittelbare Gedankenformen Gottes sind, sind die Begriffe Gedankenformen der Menschen; aber da sie äusserlich durch die Abbilder der Ideen ins Leben gerufen werden, so sind sie keine willkürlichen und gehaltlosen, sondern die Wahrheit, wenn auch nicht substantiell, wie die Ideen, doch formell in sich enthaltenden Gedankenbilder. Man kann die Begriffe daher subjective Ideen und die Ideen dagegen objective oder realisirte Begriffe nennen, wie denn auch in neuerer Zeit z. B. Hegel die Idee als die Einheit des Daseins und des Begriffs definirt hat *(Philos. des Rechts S. 22)*. Die Begriffe sind also die Formen, in denen der Mensch hier die Ideen hat, und wenn man daher die Erscheinungen der Welt die Abbilder der Ideen nennt, so kann man die Begriffe die Ebenbilder derselben nennen, den durch die menschliche Seele reflectirten Abglanz derselben, und sie werden dies um so mehr, je mehr man sie von allem Zufälligen und Sinnlichen reinigt und über die Vorstellung hinaus zu wirklich wissenschaftlichen Begriffen erhebt. Aus dieser ihrer, den Ideen so verwandten Natur ist es nun auch zu erklären, weshalb der Sprachgebrauch sie nicht immer scharf von einander trennt, und dass da, wo der Unterschied nicht zu urgiren ist bald das eine bald das andere Wort gebraucht zu werden pflegt. *(Vgl. über die Ideenlehre überhaupt: Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina, ex Aristotele illustrata, bes. S. 42 etc. Stallbaum, Prolegomena de Platonis Parmenide S. 269—277 und Zeller, die Philosophie der Griechen Th. II S. 185 etc., über den Unterschied aber, der noch zwischen* εἶδος *und* ἰδέα *Statt findet: Kaiser, über Platos philos. Kunstsprache S. 11 u. 12.)*

30) *S. 74 A:* φαμέν πού τι εἶναι ἴσον;] Als Beispiel, an dem Plato klar machen will, wie die Ideen uns durch ihnen ähnliche Erscheinungen in die Erinnerung gerufen werden, wählt er die Idee oder den Begriff der Gleichheit, auf den er nicht sowohl durch den zufälligen Umstand, dass vorher vom Aehnlichen die Rede war, als vielmehr deshalb geführt wird, weil der Begriff der Gleichheit das allen Ideen gemeinsame und sie von den Erscheinungen unterscheidende

Merkmal an sich trägt; denn während die Erscheinungen wechseln und bald diese bald jene Form annehmen, bleiben die Ideen sich ewig selbst gleich und bilden so das Constante und Bleibende im Wechsel aller Dinge, wie Plato selbst dies *S.* 78 *C etc.* auseinandersetzt.

31) *S.* 74 *B:* Ἦ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ ὃ ἔστιν ἴσον;] Wenn Plato hier allen Menschen ein Wissen der Ideen zuschreibt, später aber *S.* 76 *B* doch gesagt wird, dass es den meisten Menschen fehle, so findet dieser scheinbare Widerspruch darin seine Lösung, dass jenes erste Wissen als ein unbewusstes zu fassen ist, vermöge dessen man wie instinctmässig die Erscheinungen auf die Ideen zu beziehen weiss, das andere aber als ein mit wissenschaftlichem Bewusstsein verbundenes. Das Wissen vor der Geburt ist dem Plato ein bewusstes, unmittelbar nach der Geburt ist es ein unbewusstes und muss nun auf wissenschaftlichem Wege wieder zu einem bewussten erhoben werden.

32) *S.* 74 *C u. D:* Οὐκοῦν ἢ ὁμοίου ὄντος . . . ἀνάμνησιν γεγονέναι.] Ueber die Störung, welche durch diese, wahrscheinlich dem Plato nicht angehörigen Worte, für den Gedankengang ensteht, und über diesen selbst *s. den Krit. Commentar S.* 60 *etc.*

33) *S.* 75 *A:* μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων.] Oben *S.* 65 *u.* 66 erklärte es Sokrates für die Pflicht des Philosophen, Aug und Ohr der Welt zu verschliessen und die denkende Seele so dem Einflusse des Leibes zu entziehen, hier erklärt er, dass Sehen und Hören und überhaupt die sinnlichen Wahrnehmungen das einzige Mittel seien, durch welches der Mensch zur Erkenntniss, zu Begriffen und Ideen kommen könne. Beides aber stimmt ganz gut mit einander, wenn wir die Ansicht Platos von dem Verhältnisse der Seele zu den Ideen und Begriffen, wie wir sie oben angegeben haben, ins Auge fassen. An den Erscheinungen der Welt, wie sie der Seele durch die Sinne zugeführt werden, erwacht in dieser die Erinnerung an die früher angeschauten Ideen. Ist dies aber geschehen und hat die Seele auf diese Weise Jahre lang durch die Sinnesorgane die Welt der Erscheinung in sich aufgenommen und in einen Complex von Begriffen verwandelt, dann haben jene ihr den Dienst geleistet, den sie von ihnen zu fordern berechtigt war, und nun ist es an ihr, den ihr dadurch zugeführten Gedankenformen immer mehr das sinnliche Gewand abzustreifen, in welchem sie ihr zugeführt sind, und sich von Neuem die Anschauung der hinter ihnen verborgenen Urbilder zu verschaffen. Dies wird ihr aber nur da-

durch möglich, dass sie abstrahirt von der Aussenwelt, alle Sinne vor derselben verschliesst, sich in sich selber zurückzieht (αὐτὴν καϑ' αὑτὴν συναγείρεσϑαί τε καὶ ἀϑροίζεσϑαι) und den reinen Gedanken walten lässt (αὐτῇ καϑ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος). Thut sie das, dann kann sie in diesem Leben schon theilweise zur ursprünglichen Anschauung der Ideen zurückkehren, und vollkommen wird dies nach abgestreiftem Körper im Tode geschehen.

34) *S.* 75 *B und C*: Οὐκοῦν γενόμενοι εὐϑὺς ἑωρῶμεν . . . αὐτὴν εἰληφέναι.] Wenn Plato hier sagt, dass das Sehen und Hören und mit diesem also auch das Beziehen der Erscheinungen auf die Ideen und auf Begriffe gleich nach der Geburt beginne, so erhebt Kunhardt in seinem Buche: „Platons Phädon mit besonderer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre erläutert und beurtheilt," *S.* 33 dagegen den Einwurf: „Das Sehen und Hören von der Geburt an, welches Plato seiner Meinung zu Gunsten so unbedingt annimmt, möchte wohl nicht viel besser als Blindheit und Taubheit sein." Und allerdings kann man nach dem früher *S.* 65 *B* von Plato adoptirten Ausspruche des Epicharmus: „Nur der Geist sieht, nur der Geist hört, alles sonst ist taub und blind" das Sehen und Hören des Kindes nach der Geburt noch kein Sehen und Hören im menschlichen Sinne nennen. Und wollte man nun auch sagen, dass die Grenze, wo das rein sinnliche Sehen und Hören in das geistige übergehe, durchaus nicht zu bestimmen sei, und das letztere mit seinen Anfängen doch nothwendig in das erste hineinreichen und selbst bis zum Beginne desselben hinabsteigen müsse, so hilft uns auch das nocht nicht, um Platos Annahme zu rechtfertigen; denn wir sagen nun: Reichen denn die sinnlichen Wahrnehmungen überhaupt dazu hin, um die Erscheinungen der Sinnenwelt auf ihre Ideen zu beziehen und so das Wissen der Ideen und der ihnen entsprechenden Begriffe in uns zu wecken? Man lasse ein Kind unmittelbar nach der Geburt unter Thieren des Waldes aufgezogen werden. Es wird ebenfalls sehen, hören und diese sowie die übrigen Sinne sogar zu einem noch höheren Grade von Schärfe ausbilden, als es sonst möglich gewesen wäre; aber es wird dies eben ein sinnliches Sehen und Hören bleiben, und Ideenbeziehungen und Begriffsbildungen werden nimmer damit verbunden sein. Die Thätigkeit wird nur durch die lebendige Einwirkung anderer Menschen in demselben hervorgerufen, und die Begriffe sind das gemeinsame, seinem Ursprunge nach sich in ein geheimnissvolles Dunkel verlierende Erbe der Menschheit, welches von den Erwachsenen unsers Geschlechts auf die Jüngeren übergeht. Durch die Sprache der Erwachsenen

werden dem Kinde für alles, was es sieht und hört, die Begriffe und damit die in ihnen enthaltenen Ideen so lange vorgesprochen und mitgetheilt, bis allmälig die Beziehung der sinnlichen Wahrnehmungen auf dieselben bei ihnen durch eigene Denkfähigkeit und von selbst erfolgt. Kann nun aber hiernach auch der Schluss, den Plato aus jenem Satze zieht, dass wir nämlich, da wir gleich nach der Geburt die sinnlichen Erscheinungen auf die ihnen zum Grunde liegenden Ideen beziehen, diese Ideen schon vor der Geburt gehabt haben müssen, kann also dieser Schluss uns in dieser Form auch nicht mehr als richtig erscheinen, so werden wir doch die Richtigkeit der darin liegenden Grund-Anschauung auch so noch anerkennen müssen. Dass nämlich das Kind eben die ihm vorgesprochenen Begriffe verstehen und die Erscheinungen auf sie beziehen lernt, das setzt voraus, dass in der Seele des Kindes alle diese Begriffe im Keime bereits vorgebildet liegen. Die Idee des geistig entwickelten Menschen liegt auch bereits im Kinde und bedarf nur der Anregung von aussen durch Welt und Menschen, um gleichsam aus ihrem Schlummer geweckt und zum Bewusstsein aufgerufen zu werden. Eine solche Idee aber ist ein Gedanke Gottes und kann daher nicht erst mit der Geburt des Menschen selbst ebenfalls erst geboren werden.

35) *S.* 75 *D:* πέρὶ ἁπάντων, οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστι] „auf alles, was wir als das, was ist, bezeichnen;" denn den Ideen allein kommt Sein und Wesen zu, und alles andere existirt bloss durch sie und für sie.

36) *S.* 76 *B:* ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχοι ἂν δοῦναι λόγον.] Die Fähigkeit, Rechenschaft von dem, was man weiss, geben zu können, wird auch sonst von Sokrates als das Kriterium des eigentlichen Wissens angegeben, wie *Xen. Mem. IV.* 6. 1 und *Plat. Rep. VII.* 534 *B. (vgl. Hermann, Gesch. u. System der Platon. Philosophie S.* 324*).* Denn das Wissen beruht ja darin, dass man das innere Wesen, den Begriff eines Gegenstandes erfasst. Wenn daher der Wissende eine Behauptung über einen Gegenstand aufgestellt hat, so wird er auch von dem Begriffe desselben, also vom Gegenstande selber aus Rechenschaft über sie geben, d. h. sie durch vernünftige Gründe rechtfertigen können, während der Nichtwissende, da er nicht auf den Begriff der Gegenstände einzugehen weiss, sondern sich immer nur nach ihrer äusseren Erscheinung eine Vorstellung über sie bildet, dazu nicht fähig ist, sondern immer von der Subjectivität seiner Vorstellung abhängig ist. Sokrates nun war aber derjenige, der im Gegensatze zu den ganz auf subjectivem

Boden stehenden Sophisten die Objectivität der Begriffe geltend machte, dadurch den Grund zu einem eigentlichen Wissen legte und dies Wissen selbst in meisterhafter Weise bewährte, was Plato hier, voll Verehrung gegen seinen grossen Lehrer, dadurch anerkennt, dass er den Simmias sagen lässt: nach dem Tode des Sokrates werde es keinen mehr geben, der Rechenschaft von seinem Wissen ablegen könne, sowie er im Protagoras *S.* 336 *C* den für Sokrates begeisterten Alcibiades sagen lässt: „Sokrates hier giebt zu, dass das Lange-Reden-machen nicht seine Sache sei und gesteht, hierin dem Protagoras nachzustehn, aber in der Kunst der Dialektik und in dem Geschick, Rechenschaft zu geben und zu nehmen, da sollte es mich wundern, wenn er irgend einem Menschen nachstände."

37) *S.* 76 *C:* Ἀναμιμνήσκονται ἄρα ἅ ποτε ἔμαθον.] Ueberblicken wir den hier beendigten Beweis, dass das Lernen eine Wiedererinnerung sei, so können wir zunächst den Inhalt desselben seinem inneren Zusammenhange nach so bestimmen: Lernen heisst begreifen, d. h. die einzelnen Gegenstände und Erscheinungen auf Begriffe beziehn. Nun entsprechen aber den Begriffen nie vollkommen die Erscheinungen, sondern bleiben hinsichtlich ihrer Vollendung weit hinter jenen zurück. Nichts desto weniger beziehen wir die Erscheinungen, so bald wir sie wahrnehmen auf ihre Begriffe. Es muss dies also nach einem gewissen Gefühle der Aehnlichkeit geschehn, das wir trotz jener Verschiedenheit zwischen beiden finden. Nun geschieht aber jene Beziehung, sobald wir nach der Geburt unsre Sinne zu brauchen beginnen. Schon vor der Geburt also müssen wir das, dem wir die Erscheinungen ähnlich finden, d. h. die Begriffe oder vielmehr die ihnen zum Grunde liegenden Ideen gehabt und gewusst haben. Bliebe uns nun dies Wissen bei der Geburt, so müsste jeder Mensch in jedem Augenblicke ein klares Bewusstsein von den Ideen und den ihnen correspondirenden Begriffen haben. Da das aber nur bei den wenigsten oder fast bei keinem der Fall ist, so bleibt nur übrig anzunehmen, dass das Wissen und Bewusstsein jener Ideen bei der Geburt verdunkelt worden ist und erst allmälig durch die Wahrnehmung der ihnen zwar nicht gleichen, aber doch ähnlichen Erscheinungen wieder geweckt wird. Dies Wecken ist aber eben eine Wiedererinnerung; denn Wiedererinnerung besteht darin, dass die Vorstellung von einem Gegenstande, den wir früher gekannt, aber dann vergessen haben, durch die Wahrnehmung eines anderen Gegenstandes, der ihm ähnlich ist oder wenigstens auf irgend eine Art in

Verbindung mit ihm gesehen ist, wieder hervorgerufen wird.

Die Form nun aber, in welcher dieser Beweis in Sokratischer Weise durch alle seine einzelnen Momente durchgeführt wird, ist folgende:

Behauptung:

Alles Lernen ist Wiedererinnerung.

Beweis:

I. Definition der Wiedererinnerung:

1. Erinnern können wir uns nur an das, was wir früher schon gewusst haben. *S.* 73 *C:* ὁμολογοῦμεν γὰρ δήπου . . . Πάνυ γε ἔφη.

2. Hervorgerufen wird die Erinnerung dadurch, dass wir Einen Gegenstand wahrnehmen und dadurch zugleich auf die Vorstellung eines anderen früher gewussten oder gekannten geführt werden. *S.* 73 *C:* Ἆρ' οὖν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν bis *E:* ἤδη ἐπελέληστο; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

3. Die Gegenstände, durch welche wir auf eine solche Vorstellung geführt werden, können ihr ähnlich oder unähnlich sein. *S.* 73 *E:* Τί δέ; ἦ δ' ὅς bis *S.* 74 *A:* καὶ ἀπ' ἀνομοίων; Ξυμβαίνει.

4. Bei der Wahrnehmung ähnlicher Gegenstände tritt eine Vergleichung in Beziehung auf den Grad ein, in welchem der Gegenstand der durch ihn wieder hervorgerufenen Vorstellung ähnlich ist. *S.* 74 *A:* 'Αλλ' ὅταν γε ἀπὸ τῶν ὁμοίων . . . 'Ανάγκη, ἔφη.

II. Anwendung dieser Definition der Wiedererinnerung auf das Lernen.

1. Wir haben Begriffe, unter ihnen den des Gleichen. *S.* 74 *A:* Σκόπει δή bis *B:* θαυμαστῶς γε.

2. Das Bewusstsein dieses Begriffes wird geweckt durch die Wahrnehmung solcher Gegenstände, die gleich sind. *S.* 74 *B:* Ἡ καὶ ἐπιστάμεθα . . . ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν.

3. Diese Gegenstände sind aber gleichwohl verschieden von jenen Begriffen. *S* 74 *B:* ἕτερον ὂν τούτων; ἢ οὐχ ἕτερόν σοι φαίνεται; denn

a. dieselben Gegenstände erscheinen uns bald gleich bald ungleich, der Begriff des Gleichen erscheint uns nie als ungleich. *S.* 74 *B:* σκόπει δὲ καὶ τῇδε bis *C:* ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις;

b. auch die uns als einander gleich erscheinenden Gegenstände scheinen uns doch immer hinter dem Begriffe der Gleichheit zurückzubleiben. *S.* 74 *D:* Τί δὲ τόδ'; ἦ δ' ὅς . . . Καὶ πολύ γε, ἔφη, ἐνδεῖ.

4. Wenn wir dennoch bei Wahrnehmung dieser Gegenstände zum Bewusstsein jenes Begriffes, dem sie nur ähn-

lich nicht gleich sind, gelangen, so kann dies nur durch eine zwischen den gleichen Gegenständen und dem Begriffe des Gleichen angestellte Vergleichung geschehen; diese Vergleichung setzt aber voraus, dass wir diesen Begriff schon vor der Wahrnehmung der ihm entsprechenden Gegenstände gehabt, also das Gleiche schon gekannt haben müssen, ehe wir noch die gleichen Gegenstände wahrnahmen. *S.* 74 *D:* Οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν bis 75 *A:* ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. Ἔστι ταῦτα.

5. Nun sind es aber die Sinne, das Sehen und Hören besonders, wodurch uns jene Wahrnehmungen werden und also auch jene Vergleichung der gleichen Gegenstände mit dem Begriffe des Gleichen angeregt wird. *S.* 75 *A:* Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν bis *B:* ἢ πῶς λέγομεν; Οὕτως.

6. Also schon vor dem Gebrauche unserer Sinne müssen wir jenen Begriff gehabt haben *S.* 75 *B:* Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι . . . ἐκ τῶν προειρημένων, ὦ Σώκρατες.

7. Wir gebrauchten aber unsre Sinne sobald wir geboren waren. *S.* 75 *B:* Οὐκοῦν γενόμενοι εὐθὺς . . . Πάνυ γε.

8. Also müssen wir jenen Begriff schon vor der Geburt erhalten und gewusst haben. *S.* 75 *C:* Ἔδει δέ γε . . . εἰληφέναι. Ἔοικεν.

9. In Beziehung nun auf das, was mit diesem vor der Geburt erhaltenen Begriffe bei der Geburt selber geschieht, kann ein doppelter Fall angenommen werden.

a. Wir behielten diesen Begriff bei der Geburt, und müssen ihn dann nach der Geburt eben so gut als vor derselben wissen oder ein Bewusstsein von ihm haben. *S.* 75 *C:* Οὐκοῦν εἰ μὲν λαβόντες αὐτὴν . . . καὶ εὐθὺς γενόμενοι.

Bevor nun aber auf den zweiten Fall übergegangen wird, wird das bisher blos vom Begriffe des Gleichen Gesagte verallgemeinert und auf alle Begriffe übergetragen, *S.* 75 *C:* οὐ μόνον τὸ ἴσον bis *D:* ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι, das Erhaltenhaben und Wissen sämmtlicher Begriffe schon vor der Geburt noch einmal mit Entschiedenheit behauptet, *S.* 75 *D:* ὥστε ἀναγκαῖον . . . Ἔστι ταῦτα, und dann der zuerst angenommene und nun auf alle Begriffe ausgedehnte Fall, dass wir mit denselben, ohne sie verloren oder vergessen zu haben, geboren werden, und sie dann unser ganzes Leben hindurch wissen müssen, noch einmal wiederholt. *S.* 75 *D:* Καὶ εἰ μέν γε λαβόντες bis *E:* Πάντως δήπου, ἔφη, ὦ Σώκρατες.

b. Wir verloren oder vergassen den Begriff des Gleichen und überhaupt alle Begriffe bei der Geburt; dann haben wir sie durch Wahrnehmung ihnen

ähnlicher Gegenstände wiedergewonnen, und das wäre der obigen Definition gemäss Wiedererinnerung. *S.* 75 *E*: Εἰ δέ γε, οἶμαι, λαβόντες bis *S.* 76 *A*: ᾗ ὦ ὅμοιον, woran sich dann noch eine kurze Recapitulation der beiden angenommenen Fälle schliesst, *S.* 76 *A*: ὥστε, ὅπερ λέγω, δυοῖν . . . οὕτως ἔχει, ὦ Σώκρατες.

10. Die Entscheidung darüber, welcher von den beiden angenommenen Fällen der richtige sei, ist durch die Wahrheit der Bemerkung gegeben, dass man von dem, was man weiss, auch muss Rechenschaft ablegen können. *S.* 76 *A*: Πότερον οὖν αἱρεῖ bis *B*: Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες.

11. Eine solche Rechenschaft abzulegen sind bei weitem die meisten nicht im Stande. *S.* 76 *B*: 'Η καὶ δοκοῦσί σοι bis *C*: πάντες αὐτά; Οὐδαμῶς.

12. Es bleibt also nur der zweite Fall übrig, und die Menschen erinnern sich also, indem sie nach der Geburt jene Begriffe wiedergewinnen, an das, was sie schon früher einmal gewusst haben. *S.* 76 *C*: 'Αναμιμνήσκονται ἄρα ἅ ποτε ἔμαθον, worin zugleich die Behauptung, die bewiesen werden sollte, dass alles Lernen d. h. aller Zuwachs, den unser Bewusstsein an Begriffen erhält, eine Wiedererinnerung sei, enthalten ist.

Betrachten wir nun aber drittens noch die materielle Wahrheit dieses Beweises, so liegt ihm die richtige Ansicht zum Grunde, dass der Mensch nichts lernen kann, was nicht der Anlage nach schon in ihm liegt, sondern, sowie der ganze Baum schon in dem Fruchtkern enthalten ist, aber Erde, Luft und Sonnenschein nöthig sind, um ihn aus demselben herauszuentwickeln, so liegen auch sämmtliche Begriffe und alle allgemeinen Wahrheiten, zu denen der Mensch durch jene gelangt, dem Keime nach in ihm, müssen aber durch die, von der Welt und den Menschen aus an ihn herantretenden Reizungen hervorgelockt und ins Bewusstsein der Seele hineingepflanzt werden. Es ist dies aber eben die Ansicht, auf welcher die ganze philosophische Methode des Sokrates, jene von ihm selbst sogenannte Hebammenkunst (μαιευτική) basirt war. Nicht blosse Hörer und Aufnehmer des von ihm Gedachten, sondern Mitdenker wollte er haben, nicht fertige Begriffe wollte er geben, sondern in anderen unentwickelt schlummernde wecken, und so Gedanken, die als Embryon schon da waren, zur Geburt verhelfen, nicht aber die von ihm geborenen in eine gedankenleere und deshalb den Gedanken fremde Stätte hineinversetzen. Diese letztere mechanische Ansicht vom Lernen hatten die Sophisten, von denen es bei Plato *(Rep. VII,*

S. 518 B) heisst: „Wir müssen also den Unterricht nicht für das halten, wofür einige, die sich als Lehrer anbieten, ihn ausgeben; sie erklären nämlich das Wissen, das in der Seele noch nicht sei, in dieselbe so hineinzulegen, wie wenn sie in blinde Augen das Sehen legten," „und," setzt Hegel *(Gesch. der Philos. Th. II. S. 215)* hinzu: „wie man den Staar steche," und knüpft daran in Beziehung auf neuere, jenen Sophisten ähnliche Philosophen die Bemerkung: „Diese Vorstellung, dass das Wissen ganz von aussen komme, findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstracten, rohen Erfahrungsphilosophen, die behauptet haben, dass alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, für wahr halte, durch Erziehung, durch Angewöhnung an ihn komme, die Seele, der Geist nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sei." Plato aber fährt an jener Stelle fort: es zeige sich, dass dies Vermögen und das Organ, womit wir lernen (τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος) bereits in eines jeden Seele vorhanden sei, und es nur darauf ankomme, dass die Seele dem Lichte der Idee entschieden und ganz zugewendet werde, um die Wahrheit zu sehen. Die Kunst des Unterrichtes also bestehe darin, nicht jemandem das Sehen erst einzubilden, sondern, in der Voraussetzung, dass er dies habe und sich nur nicht in der rechten Richtung befinde und nicht dorthin blicke, wohin er solle, eben dies zu bewerkstelligen.

38) *S. 77 E:* 'Αλλὰ χρή, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐπᾴδειν αὐτῷ ἑκάστης ἡμέρας, ἕως ἂν ἐξεπᾴσητε.] Die Gewalt, welche Musik, Gesang und Poesie auf die Herzen der Menschen ausüben, und die den Griechen so gross erschien, dass sie von Orpheus und Amphion die Sage bildeten, selbst Thiere, Bäume und Steine seien durch den Ton ihrer Lieder und ihrer Leier bezaubert worden, musste leicht zu der Ansicht führen, dass auch Kranke durch das Anhören musikalischer Töne geheilt werden könnten. Denn Krankheiten erzeugen Schmerzen, Schmerzen aber stören, besonders bei dem sich seinen Gefühlen ganz hingebenden Naturmenschen, das ruhige Gleichmass der Seele und rufen in dieser eine Disharmonie hervor. Diese aber wird gelöst und gehoben durch den, aus Ton und Wort in die Seele eindringenden Zauber der Harmonie; mit ihrer Lösung aber ist zugleich auch die Kraft des Schmerzes, als einer nun ruhig von der Seele getragenen Empfindung, gebrochen, und so dachte man sich denn Musik und Gesang als ein die Stillung körperlicher Schmerzen auch unmittelbar herbeiführendes Heilmittel. Da aber ein solches Mittel doch kein materiell einwirkendes war, so verband man früh damit einen mystischen Sinn und erfand geheimnissvolle Formeln, die gesprochen oder gesungen wur-

den (ἐπῳδαί, carmina, Zauberformeln), und legte diesen hauptsächlich die beabsichtigte Wirkung bei. Dem Gotte der Heilkunst, Aeskulap selbst, wird die Erfindung dieser Zauberformeln zugeschrieben; schon bei Homer kommen sie vor *(Od.* 19, 457*)*, bilden dann bis zum Hippokrates herab einen wesentlichen Bestandtheil der Griech. Heilkunst und haben sich im Glauben der Völker fortwährend erhalten *(vgl. Obbarius zu Hor. Epist. I.* 1, 34*)*. Auch bei unmittelbaren Seelenleiden aber, wie namentlich bei Liebesschmerz, wurden diese Zauber- und Beschwörungsformeln früh angewandt, und um so näher lag es daher den Philosophen, die Mittel, welche sie den Menschen zur Dämpfung und Beruhigung ihrer Leidenschaften, als der eigentlichen Krankheiten der Seele *(animi autem morbi sunt cupiditates. Cic. Fin. I.* 28*)*, empfehlen, mit jenen Zauberformeln zu vergleichen. Plato besonders hat, sowie er überhaupt gerne die durch ihr Alter geheiligten religiösen Vorstellungen des Volks nach ihrem tieferen Sinne zu deuten sucht, auch diesen Theil des Volksglaubens vielfach für seine Zwecke benutzt und die Philosophie an nicht wenigen Stellen seiner Dialoge als die wahre, Schmerzen stillende und das Gemüth beruhigende und heilende Zauberformel hingestellt. So besonders im Charmides, wo zuerst *S.* 125 *E* von der ἐπῳδή und dem ἐπᾴδειν im eigentlichen Sinne die Rede ist und dann *S.* 157 diese Ausdrücke auf die Seele angewendet werden: θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχήν, ἔφη, ἐπῳδαῖς τισι· τὰς δὲ ἐπῳδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥᾴδιον ἤδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν. Und dieselbe Anschauung liegt den Worten des Horaz in *Ep. I.* 1, 134 zu Grunde: *Fervet avaritia miseroque cupidine pectus? Sunt verba et voces, quibus hunc lenire dolorem Possis et magnam morbi deponere partem.*

39) *S.* 78 *A:* πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη.] Plato drückt durch diese Worte den universellen Charakter des Sokrates aus, der, wenn er auch ein voller und ganzer Grieche war, doch in Beziehung auf Wissenschaft und Wahrheit keine Volks- und Ländergrenzen anerkannte und sich in dieser Hinsicht, wie nach ihm auch Diogenes *(Diog. L. VI,* 63*)*, einen Kosmopoliten nannte. *Vgl. Cic. Tusc. V* 37. *Socrates quidem quum rogaretur, cujatem se esse diceret, Mundanum, inquit, totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur.* Plato aber konnte seinen Lehrer den Ausspruch, dass man auch unter den Nichtgriechen die Wahrheit suchen müsse, mit um so grösserer eigener Ueber-

zeugung thun lassen, als er selbst zu jenem Zwecke Aegypten, nach späteren, weniger verbürgten Nachrichten, sogar auch Palästina, Phönizien, Babylonien und Assyrien bereist hatte, und seinem grossen Geiste jedenfalls die Ahnung, dass die Wahrheit überall auf der Erde ihre Wohnstätte habe, aufgegangen war.

40) *S.* 79 *C:* 'Ομοιότερον ἄρα ψυχὴ σώματός ἐστι τῷ ἀειδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὁρατῷ.] Der Zusammenhang des von *S.* 78 *B* bis hier geführten Beweises für das Fortbestehen oder die Unauflösbarkeit der Seele auch nach dem Tode ist folgender:

1. Auflösbar ist das Zusammengesetzte, unauflösbar das Einfache. 2. das Einfache bleibt sich immer gleich oder ist unveränderlich, das Zusammengesetzte dagegen ist veränderlich. 3. Unveränderlich sind die Ideen, veränderlich die äusseren Erscheinungen. 4. Die Ideen sind unsichtbar und nur der Vernunft fassbar, die Erscheinungen sind sichtbar und den Sinnen fassbar. 5. Nun ist aber alles Vorhandene entweder sichtbar oder unsichtbar. 6. Von den beiden Theilen, aus welchen der Mensch besteht, ist der Leib sichtbar, die Seele aber unsichtbar. — Man könnte nun erwarten, dass Sokrates von hier an zurückschlösse: Also ist die Seele ideell, also unveränderlich, also einfach, also unauflösbar. Statt dessen aber sagt er nur 7. Also ist die Seele dem Unsichtbaren d. h. dem, welchem vorzugsweise das Prädicat des Unsichtbaren zukommt, dem Ideellen ähnlicher als der Leib, und spricht auch in dem zunächst Folgenden immer nur von Aehnlichkeit und Verwandtschaft der Seele mit dem Ideellen, nicht aber davon, dass die Seele wirklich etwas Ideelles und damit Unveränderliches, Einfaches und Unauflösbares sei. Und das lässt ihn Plato nicht etwa aus der künstlerischen Berechnung thun, weil sonst kein Raum für die späteren Einwürfe des Kebes und Simmias gewesen wäre, sondern weil jener sichere Schluss aus den Prämissen wirklich noch nicht gezogen werden konnte. Denn wenn Sokrates die Ideen unsichtbar nennt, so ist damit nicht der ihr Wesen erschöpfende Begriff, sondern nur eine einzelne negative Bestimmung desselben angegeben, so dass sie selbst also unsichtbar sein können, ohne dass deshalb alles Unsichtbare auch sofort eine Idee oder etwas Ideelles genannt werden könnte. Und doch war die Unsichtbarkeit der Ideen das Einzige, was auf eine schlagende und überzeugende Weise in einer solchen Schlusskette der Seele als ein, mit dem Wesen der Ideen übereinstimmendes Prädicat beigelegt werden konnte. So schliesst denn Plato diese Argumentation ganz richtig mit dem Resultate, dass die Seele etwas dem

Ideellen Aehnliches sei, fügt dann aber, um ihre höhere Gott ähnliche nnd deshalb unverwüstliche Natur zu beweisen, noch zwei andere Gründe hinzu, welche das erste, durch eine negative nnd mehr äussere Bestimmung gewonnene Resultat durch positive und damit inhaltsvollere und mehr innerliche Bestimmungen unterstützen und erhärten. Es sind aber diese beiden Gründe aus den Prädicaten der Seele genommen, welche den Begriff derselben als einer eigentlich menschlichen Seele ausmachen, aus denen des Denkens und des Handelns. Also

1. die Seele ist ein denkendes Wesen. Nimmt sie nun bei ihrem Denkgeschäfte die Sinne zu Hüfe, so richtet sie sich auf die sich stets verändernden Erscheinungen und wird selbst, wie diese, veränderlich, unruhig, schwankend. Geht sie hingegen für sich allein an jenes Geschäft, so wendet sie sich zu den ewigen Ideen und wird dann still und ruhig und bleibt, wie diese, immer sich selbst gleich. Sie muss also ihrer Natur nach dem Unveränderlichen, sich immer immer gleich Bleibenden verwandt sein. *S.* 79 *C*: Οὐκοῦν καὶ τόδε *bis E*: Τί δὲ τὸ σῶμα; τῷ ἑτέρῳ;

2. die Seele ist ein handelndes Wesen und als solches ist sie zum Herrschen, der Leib dagegen zum Gehorchen bestimmt. Das Herrschen kommt aber den unsterblichen Göttern, das Gehorchen den sterblichen Menschen zu. Die Seele ist also dem Göttlichen und Unsterblichen, der Leib dagegen dem Menschlichen und Sterblichen verwandt. *S.* 79 *E*: Ὅρα δὲ καὶ τῇδε *bis* 80 *A*: τὸ δὲ σῶμα τῷ θνητῷ.*)

Jetzt wird das Gesammt-Resultat gezogen: Die Seele ist ein dem Göttlichen, Vernünftigen, Unveränderlichen, Ein-

*) Es wiederholen sich hier also im Wesentlichen die Beweise, welche, wie wir in dem „dritten Beitrag zur Erklärung von Platos Phädon" (Mützells Zeitschr. 1852. S. 543) nachzuweisen versucht haben, den ganzen wissenschaftlichen Gehalt des Dialogs ausmachen. Schon Olympiodor macht auf diese Dreitheiligkeit des Beweises an unsrer Stelle aufmerksam durch die Worte: κατασκευάζει ὅτι ἡ ψυχὴ μᾶλλον ἔοικε τοῖς ἀδιαλύτοις, διὰ τριῶν ἐπιχειρημάτων, ἐκ τοῦ ἀοράτου καὶ ἐκ τοῦ διανοητικοῦ αὐτῆς καὶ ἐκ τοῦ δεσπόζειν τοῦ σώματος. καὶ ἔοικε ταῦτα ἐκ τῆς ψυχικῆς ὑποστάσεως εἰλῆφθαι, ἀπὸ γνώσεως, ἀπὸ ζωῆς *(Ed. Finkh. p. 60 und bei Fischer p. 328)*. Um so auffallender ist es, dass mehreren von denen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, den Inhalt des Dialogs seinem Sinn und Zusammenhang nach zu entwickeln, diese logische Gliederung des Beweises ganz entgangen ist; bei Ast z. B. in Platons Leben und Schriften S. 147 wird der zweite Grund durch ein darum dem zweiten hinzugefügt, und Arnold *(Platons Werke einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt S.* 118 *und* 119*)* verbindet durch ein nun den zweiten mit dem ersten und den dritten mit dem zweiten, als wenn dies blosse Fortsetzungen und Fortentwickelungen des ersten wären.

fachen, Unauflösbaren verwandtes Wesen, der Leib dagegen dem Gegentheile von allen diesem ähnlich. *S.* 80 *A:* Σκόπει δή, ἔφη, ὦ K., εἰ ἐκ πάντων bis *B:* ὡς οὐκ ἔχει οὕτως; Οὐκ ἔχομεν. Und wenn doch, wird dann fortgefahren, auch schon der Leib nach dem Tode nicht gleich auseinanderfällt und vernichtet wird, wie viel weniger wird dies mit der Seele der Fall sein? *S.* 80 *B:* Τί οὖν; τούτων οὕτως ἐχόντων bis *E:* πολλοῦ γε δεῖ, ὦ φίλε K. τε καὶ Σ.

41) *S.* 79 *C:* καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα.] Die ewige Ruhe und Sichselbstgleichheit der Ideen wird hier in Gegensatz zu der unaufhörlichen Bewegung und Veränderung der Erscheinungen gesetzt. Die Seele daher, die sich von den Ideen wegwendet und sich dem Eindrucke der Erscheinungen hingiebt, verliert den Stütz- und Haltepunct für ihr Denken: sie wird schwankend und unstät in ihren Urtheilen (πλανᾶται), geräth dadurch in Unruhe und Verwirrung (ταράττεται), und es vergehen ihr am Ende alle Gedanken wie dem vom Schwindel Ergriffenen oder dem Trunkenen (ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα.) Wie wahr aber diese Bemerkung sei, davon wird sich der, welcher an ein begriffsmässiges Denken gewöhnt ist, wenn er einmal zu der Lectüre einer Schrift genöthigt ist, deren Verfasser sich bei seinen Urtheilen und Auseinandersetzungen nicht von Begriffen, sondern von mehr oder weniger subjectiven und sinnlichen Vorstellungen hat leiten lassen, aus dem Zustande, in den er dadurch versetzt wird, selbst überzeugen können.

42) *S.* 79 *D:* ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αυτῇ.] Das erste geht auf den Willen der Seele, bei sich allein zu sein, das zweite auf die von aussen her bedingte Möglichkeit dazu: Geschäfte, Schlaf u. dgl.

43) *S.* 80 *B:* ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τε τούτου.] Die Beschränkung ἢ ἐγγύ τι τούτου wird hinzugefügt, weil die Seele vorhin doch nur als etwas dem Göttlichen, Unsterblichen, Unauflösbaren Aehnliches erwiesen ist, nicht aber als das Göttliche etc. selber, daher sich hieran später der Einwurf des Simmias knüpft, die Harmonie sei im Gegensatze zum Instrumente auch etwas dem Göttlichen und Unsterblichen Verwandtes und doch nicht unsterblich, und der des Kebes, die Natur der Seele sei zwar als göttlicher und deshalb länger dauernd als die des Leibes nachgewiesen, aber daraus folge noch nicht, dass sie ewig dauere und unsterblich sei.

44) *S.* 80 *E:* πολλοῦ γε δεῖ, ὦ φίλε K.] Der aus der Verwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen, Ideellen, Unauflösbaren hergenommene Beweis für die Fortdauer der

Seele nach dem Tode ist hier beendigt. Sokrates hatte aber ihn, wie vorher schon den von der Präexistenz der Seele, nur deshalb gegeben, weil gegen seine Behauptung der Philosoph allein könne freudig dem Tode entgegengehen, weil der Tod ihm das brächte, wonach er während seines ganzen Lebens gestrebt und um dessen willen er sich aller sinnlichen Genüsse enthalten habe: Befreiung vom Leibe und Gottähnlichkeit, weil also gegen diese Behauptung von Kebes und Simmias eingewandt war, er setze hierbei etwas Unerwiesenes, nämlich das Fortbestehen der Seele nach dem Tode voraus. Nachdem er daher dies nach jenen beiden Seiten hin bewiesen hat, kehrt er nun zu jener Behauptung, als dem Hauptthema des ganzen Dialogs, zurück, und wenn er vorher bis *S.* 69 *E* die Verschiedenheit der Bestrebungen der Philosophen und der Menge in diesem Leben ausführlich geschildert und daraus dann zunächst nur ganz allgemein die Folgerung hergeleitet hatte, dass auch das Loos beider nach diesem Leben eben so verschieden sein würde, so schildert er nun, nachdem die Fortdauer der Seele erwiesen ist, von *S.* 80 *E* bis 84 *B* dies verschiedene Loos beider nach diesem Leben ausführlicher. Der Gang dieser Schilderung ist folgender: Eine Fortdauer nach dem Tode und zwar in einer bestimmten Form und Gestalt, steht nach dem Vorhergesagten, jeder Seele bevor, aber nur der, die sich von irdischen Stoffen frei gemacht hat d. h. nur der des Philosophen, eine selige, göttergleiche, der dagegen, die fortwährend am Irdischen und Sinnlichen geklebt hat, eine unselige. Die irdischen, leiblichen Stoffe nämlich, welche die Seele der letzteren Art nach dem Tode mitgenommen haben, lassen ihnen keine Ruhe, bis sie sich wieder mit einem irdischen Leibe vereinigt haben, der nach der Verschiedenheit ihrer Begierden und Neigungen verschieden ist. *S.* 80 *E*: ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον ὧδε ἔχει bis 81 *E:* μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ. Die, welche der Fleischeslust oder der Hoffahrt gefröhnt, oder nach Geld und Gut gestrebt haben, kommen in die Leiber geiler oder raubsüchtiger Thiere; auch die, welche zwar ein äusserlich ehrbares Leben geführt, sich dabei aber mehr durch Instinct und Gewohnheit als durch Ueberzeugung und ein, mit Bewusstsein nur auf das Gute gerichtetes Streben haben leiten lassen, nehmen noch die Leiber von Thieren, wenn auch besser gearteten oder höchstens wieder von Menschen an; bis *S.* 82 *B*: ἄνδρας μετρίους. Εἰκός. Des Philosophen Seele aber kommt, als selber rein, zu reinen Wesen, den Göttern; denn sie allein hat bei ihrem Streben nach dem Guten nur das Gute selbst im Auge gehabt und nicht aus irdischen Rücksichten, sondern, um ihre

Bestimmung zu erfüllen und sich gottähnlich zu machen, der Weltlust entsagt und die Leidenschaften gezügelt, was ihr aber nur dadurch gelungen ist, dass sie sich folgsam der Leitung der Philosophie hingegeben hat; bis *S.* 84 *B:* καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾖ.

45) *S.* 81 *B:* τοῦτο δὲ εἰθισμένη μισεῖν τε καὶ τρέμειν καὶ φεύγειν.] Menschen, denen der Bauch oder der Mammon ihr Gott ist, sind nicht blos gleichgültig gegen alles das, was sie an eine höhere übersinnliche Welt erinnert, sondern, da sie auf der einen Seite in dem Uebersinnlichen ihren natürlichen Feind erkennen, der ihnen, sobald sie ihn an sich herankommen lassen, die Götzen ihres Herzens zertrümmert und sie um den Genuss der Freuden bringt, die sie für die höchsten halten, so hassen sie dasselbe auch (τοῦτο εἰθισμένη μισεῖν), und da sie auf der andern Seite doch auch die Wahrheit und die Macht jener andern Welt im Gegensatze zu der, in welcher sie ihr Glück suchen, ahnen, so haben sie ein unwillkürliches Grauen vor derselben und fliehen den Gedanken daran (καὶ τρέμειν καὶ φεύγειν). Vergl. *Evang. Matth.* 6, 24. Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει κ. τ. λ.

46) *S.* 81 *D:* περὶ τὰ μνήματα καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα.] Im Griechischen Volke herrschte, wie bei allen Völkern der Glaube an Gespenster, an ein geisterhaftes Wiedererscheinen der Verstorbenen, und Plato hat auch diesen Glauben des Volkes wieder auf eine sehr sinnige Weise für seine philosophischen Zwecke zu benutzen verstanden. Er setzt diesen Glauben in Verbindung mit der Seelenwanderung. Die Seelen, die sich hier schon frei vom Irdischen gemacht haben, gelangen unmittelbar nach dem Tode zu den Göttern und bleiben dann ewig bei ihnen, die mit irdischer Lust Erfüllten aber werden nach dem Tode zur Erde zurückgezogen und irren hier hauptsächlich an der Stätte, wo der frühere Genosse ihrer Freuden, ihr Leib begraben liegt, so lange ruhelos herum, bis sie einen neuen Leib als Wohnstätte gefunden haben. So ist also der Glaube an Gespenster eben so wie der an die Seelenwanderung bei Plato mit dem Begriffe einer Busse und Läuterung verbunden und hat bei ihm einen rein ethischen Charakter angenommen *(vgl. Hermann Gesch. und System der Platon. Philosophie S.* 290*)*. Uebrigens weicht diese Vorstellung, dass die Seelen jener Gestorbenen so lange um ihre Gräber schweben, bis sie entweder in andere Leiber hineingebannt werden, von derjenigen ab, welche Plato sonst, namentlich in der Republik. *X. S.* 614, und im *Gorgias S.* 522 ausspricht, und

zu welcher er auch am Schlusse unseres Dialogs *S.* 107 *D* zurückkehrt. Denn nach dieser werden sämmtliche Seelen unmittelbar nach dem Tode im Hades vor ein Gericht gestellt und erst nach einer tausendjährigen Wanderung nehmen die der Läuterung bedürftigen Seelen wieder einen Leib an.

47) *S.* 82 *E*: ὅτι δ' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος ξυλλήπτωρ εἴη τῷ δεδέσθαι.] Die Begierde wird zwar veranlasst durch den Körper, ist aber, wie überhaupt alles Empfinden, eine Thätigkeit der Seele und so arbeitet diese also, indem sie sich der Begierde hingiebt, an ihrer eigenen Knechtschaft, denn „wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht" und indem sie also mit Lust und Eifer im Dienst der Sünde arbeitet, schmiedet sie die Fesseln, in denen sie liegt, immer enger und fester um sich.

48) *S.* 83 *B*: λογιζομένη, ὅτι, ἐπειδάν τις bis *C*: οὐχ οὕτως ἔχον.] Nicht darin, sagt Sokrates mit Recht, besteht das Haupt-Unglück derer, deren Freude und Schmerz durch die Lust und das Leid der sie umgebenden Welt bestimmt wird, dass sie durch die Befriedigung ihrer Begierden ihre Gesundheit und ihre Vermögensumstände zerrütten, sondern darin, dass sie ein positives Gut, und zwar das grösste aller Güter entbehren, dass sie nämlich die Welt des Geistes und die Seligkeit, welche das Leben in einer solchen Welt gewährt, gar nicht ahnen und kennen, sondern jene andere für die allein wahre und wirkliche halten.

49) *S.* 83 *E*: Τούτων τοίνυν ἕνεκα, ὦ Κέβης, οἱ δικαίως φιλομαθεῖς κόσμιοί τ' εἰσὶ καὶ ἀνδρεῖοι, οὐχ ὧν οἱ πολλοὶ ἕνεκά φασιν.] Deshalb also, sagt Sokrates, weil sie die Welt des Geistes für die wahre und ihrer ursprünglichen Natur angemessene halten, und weil sie wissen, dass das Ringen nach derselben einst durch das selige Zusammenleben mit den Göttern belohnt werde, deshalb sind die Philosophen κόσμιοι und ἀνδρεῖοι d. h. deshalb streben sie eines Theils nach jenem ruhigen von sinnlichen Genüssen und Leidenschaften ungestörten Gleichmaass der Seele, was den Göttern und allen gottverwandten Seelen eigenthümlich ist, und kämpfen sie anderen Theils mit männlichem Muthe gegen alles das an, was ihnen, wenn sie sich ihm feige hingäben, dies Gleichmaass rauben würde, nicht aber aus den *S.* 82 *C und D* angegebenen Gründen, aus denen sich die dem Sinnengenusse ergebene Menge allein ein, so viele äussere Entbehrungen auflegendes und so viel Anstrengung erforderndes Streben derselben zu erklären weiss.

50) *S.* 84 *A:* τὸ ἀδόξαστον.] Das über alles Meinen Erhabene. Das Meinen oder die Vorstellung (τὸ δοξάζειν

ἡ δόξα) und das Gemeinte und Vorgestellte oder Vorstellbare (το δοξαστόν) bildet den von Plato zuerst klar gedachten und entschieden ausgesprochenen Gegensatz zum Wissen oder Erkennen (ἡ ἐπιστήμη oder τὸ ἐπίστασθαι, τὸ εἰδέναι, ἡ γνῶσις oder τὸ γιγνώσκειν) und zum Gewussten, Erkannten oder Wissbaren und Erkennbaren (τὸ ἐπιστητόν, τὸ γνωστόν). Die Meinung geht von den einzelnen Erscheinungen ((τὰ πολλά) aus und ist daher, wie diese, schwankend und veränderlich, das Wissen aber, oder die Erkenntniss gründet sich auf die, den einzelnen Erscheinungen zum Grunde liegenden Begriffe und Ideen und ist, wie diese, fest und unwandelbar. Sehr passend benutzt daher Sokrates im *Meno S.* 97 *und* 98, um diesen Unterschied anschaulich zu machen, das, was der Volksglaube von den Bildsäulen des Dädalus sagte. Da es nämlich von diesen hiess, sie könnten sich von ihrer Stelle bewegen und fortgehen, und müssten daher, wenn sie stehen bleiben sollten, gebunden werden, so vergleicht Sokrates mit ihnen die, selbst wenn sie richtig sind, doch allen festen Haltes entbehrenden und mit jedem Augenblicke sich ändern könnenden Meinungen, die auch erst durch den Begriff (λογισμῷ) gebunden und zum Stehen gebracht und dadurch, wenn sie für uns Werth haben sollten, in ἐπιστῆμαι umgewandelt werden müssten, worauf er dann den Unterschied kurz und treffend so angiebt: καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιτσήμη τῆς ὀρθῆς δόξης. Ausführlich spricht Plato über diesen Unterschied auch am Schlusse des 5ten Buches der Republik. „Die vieles Schöne betrachten,“ heisst es hier, „das Schöne selbst aber nicht sehen, noch auch einem anderen, der sie zu ihm hinführe, zu folgen vermögen, und vieles Gerechte, das Gerechte selbst aber nicht, und so alles übrige, von denen werden wir sagen, dass sie alles meinen, aber nichts von dem, was sie meinen, erkennen . . . Auf der anderen Seite werden wir von denen, die jedes an sich und alles das, was sich immer selbst gleich bleibt, betrachten, nothwendig sagen, dass sie erkennen und nicht meinen . . . Die also ihre Freude daran finden, jedes Ding an sich zu betrachten, werden wir Freunde der Wissenschaft (φιλοσόφους), aber nicht Freunde der Meinung (φιλοδόξους) nennen.“ Eben dort wird das Gemeinte, Vorgestellte oder Vorstellbare (τὸ δοξαστὸν) die von der Menge als wahr angenommene Meinung oder Vorstellung von allerhand Dingen genannt, die sich so in der Mitte von dem Nichtseienden und dem rein und wahrhaft Seienden herumtreibe. Und allerdings ist die Vorstellung ein Mittelding sowohl in Beziehung auf den von Plato hier berücksichtigten Werth derselben, indem sie bald das eigentliche Sein, die Wahrheit

trifft, bald sich von ihr ab zum Nichts, der Unwahrheit, hinwendet, als auch deshalb, weil sie eine eben so nothwendige Uebergangsstufe in der Entwickelung, als ein nothwendiges Mittelglied in der Thätigkeit des menschlichen Denkens bildet; denn während die **Anschauung** ganz auf die Erscheinung gerichtet ist und der **Begriff** wieder ganz in der Sphäre des Geistes wurzelt, hält die Vorstellung durch Umwandlung des äusseren Bildes, wie es die Anschauung gehabt, in ein inneres Bild, wie es der Begriff zu seiner Bildung braucht, die Mitte zwischen diesem und jener.

51) *S.* 84 *B*: ἐκ δὲ δὴ τοιαύτης τροφῆς.] Wenn die Seele sich mit Begriffen und Ideen erfüllt und gleichsam genährt hat, so hat sie eine bleibende Substanz in sich aufgenommen und ist bei diesem unverwüstlichen Kerne, den sie in sich trägt, nun vollends ausser aller Gefahr, nach der Trennung vom Leibe in ein Nichts zu zerstieben. *Vergl.* ***Deinhardts*** *Abhdl. über den Begriff der Seele S.* 29, *als Commentar zu derselben Aeusserung des* ***Aristoteles***: „Durch diese Prozesse (vermöge welcher die zum Selbstbewusstsein erwachte Seele die objective Welt zu ihrem Eigenthume macht) assimilirt sich die menschliche Seele einen geistigen Leib, der die von ihr aus den Naturmächten herausgearbeitete, von ihr selbst gesetzte und bestimmte geistige Objectivität, und als solche der Naturnothwendigkeit entzogen, unverweslich und unsterblich ist."

52) *S.* 84 *E*: τῶν κύκνων δοκῶ φαυλότερος ὑμῖν εἶναι τὴν μαντικήν, οἳ κ. τ. λ.] Dass die Schwäne singen, und namentlich kurz vor ihrem Tode singen, wird im ganzen Alterthume angenommen, und nicht nur von Dichtern, sondern auch von Naturforschern; denn auch **Aristoteles** in der *Hist. anim. (ed. Bekk. I. p.* 615*)* sagt: ᾠδικοὶ δὲ (οἱ κύκνοι), καὶ περὶ τὰς τελευτὰς μαλιστα ᾄδουσιν· ἀναπέτονται γὰρ καὶ εἰς τὸ πέλαγος, καί τινες ἤδη πλέοντες παρὰ τὴν Λιβύην περιέτυχον ἐν τῇ θαλάττῃ πολλοῖς ᾄδουσι φωνῇ γοώδει, καὶ τούτων ἑώρων ἀποθνήσκοντας ἐνίους. Diese Stelle weis't uns nach Libyen, die meisten anderen, welche bei den Alten über diesen Gegenstand gefunden werden, nach dem Nordweststrande der den Alten bekannten Erde, und gerade im tiefsten Norden bezeugen auch die neueren Naturforscher das Vorkommen des singenden Schwans. Es ist dies eine Species des Schwans, der wilde Schwan oder der schwarzschnäblige, *cygnus melanorrhychnus*, auch *anas cygnus* genannt, und *I. H. Voss*, der in seinen *„Mythologischen Briefen" Th. II S.* 112—133 den Gegenstand zuerst gründlich behandelt hat, führt für den Gesang desselben aus neuerer Zeit folgende Zeugnisse an: „Wichtiger ist das Zeugniss des Isländers **Paul Vindalinus**, der in

seiner Lobrede auf den König von Dänemark sich über die Zweifel wundert: er selbst habe in seinem Vaterlande jenen hellen und anmuthigen Schwanenton oftmals nicht ohne Vergnügen gehört. Dies bestätigt die isländische Ornithologie von Friedrich Faber (Kopenhagen 1822): Der Singschwan (*cygnus musicus*), wenn er in kleinen Schaaren hoch in der Luft einherziehe, lasse seine wohlklingende Stimme wie fernher tönende Posaunen hören. Aus dem hohen Norden, sagt Brehms Naturgeschichte der europäischen Vögel (II. 1824), zieht er gegen den Winter zum Theil bis an die französischen Küsten, bei strenger Kälte auch auf Landgewässer. Sein wohlklingender, aus zwei Molltönen bestehender Ruf gleicht, wenn viele beisammen sind, fernem Glockengeläut und wird bei günstigem Winde und stillem Wetter über eine Meile weit gehört." Wir fügen dazu noch folgende Beschreibung von Goldfuss aus dessen ausführlicher Erläuterung des naturhistorischen Atlasses 1826. *Th. II. S.* 237: „Merkwürdig ist die Luftröhre dieser Thiere (der wilden Schwäne) gebauet: Sie steigt nämlich zuerst gerade in die Brusthöhlung herab, geht aber wieder zurück und macht dann erst, wie eine Trompete, eine zweite Beugung, um in die Lunge zu kommen. Dadurch ist dieser Schwan im Stande, einen hell und angenehm klingenden Ton von sich zu geben, welchen er jedoch nur im Fluge hören lässt und weshalb man ihn auch Singschwan zu nennen pflegt. Der wilde Schwan bewohnt die nördliche Erde bis nach Island hinauf und geht südlich bis nach Griechenland, Klein-Asien und Aegypten*) hinab. Dieser Schwan ist es, von welchem die Alten die Fabel von dem Schwanenliede dichteten. Seine Stimme ist zwar keinesweges ein Gesang zu nennen" — genauer: ein Gesang in dem Sinne, wie wir dies Wort nehmen; denn bei den Alten hatte der Begriff singen ᾄδειν, *canere* einen weiteren Umfang, indem sie z. B. auch dem Hahne und der Cicade, und zwar dieser einen sehr schönen Gesang zuschreiben — „allein der reine, glockenartige Ton derselben, der von vielen zugleich in verschiedenem Zeitmaasse ertönt und hoch in der Luft vom Winde modulirt wird, klingt dennoch sehr angenehm." Noch Genaueres giebt *Buffon* in der Ausg. von *Cuvier* Cölln. 1840. Vögel. Bd. III. *S.* 345—48. Wenn dieser indess seine schöne Schilderung des Schwans mit den Worten schliesst: *Les cygnes sans doute ne chantent point leur mort, mais toujours en parlant du dernier essor et des derniers élans d'un beau génie prêt à s'éteindre on rappel-*

*) Die von Voss vorgeschlagene Aenderung in der Aristotelischen Stelle: Αἰγύπτῳ statt Λιβύῃ zu lesen, dürfte daher nicht durchaus nothwendig sein.

lera avec sentiment cette expression touchante: *C'est le chant du cygne!* so bezeugt *Oken im* 7. *Bande seiner allgem. Naturgeschichte S.* 482 auch den Gesang dieser wilden Schwäne unmittelbar vor ihrem Tode: „es ist nicht unbegründet, was die alten Dichter sagen, dass sie verwundet noch vor dem Tode ihre, wie eine Silberglocke klingende Stimme hören lassen.“ Wenn nun aber der Schwan schon wegen seiner blendenden Weisse, seiner majestätischen Gestalt, seines hohen Fluges und Hinabsinkens aus der Höhe der Luft auf die Gewässer der Seen und des Meeres sich ganz besonders zum Vogel des Gottes eignete, der, wie Apollo, als Sonnengott in stiller Majestät am Himmel hinziehend und Abends sich ins Meer hinabsenkend und Morgens wieder aus demselben erhebend gedacht wurde, so musste jene Gesangfähigkeit ihn um so geeigneter dazu machen, als Apollo zugleich der Gott der Musik und des Gesanges war.

53) *S.* 85 *B:* ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ ϑεοῦ.] Apollo war der Gott der Weissagung — denn Sänger und Seher waren den Griechen eng verwandte Begriffe —; wer also diese Gabe unter den Menschen besitzt, hat sie von ihm erhalten, spricht in seinem Namen die Zukunft aus und ist daher sein Diener und sein Priester zugleich. So sagt bei Sophokles *(Oed. T.* 403*)* der Seher Tiresias zum Oedipus: οὐ γάρ τι σοὶ ζῶ δοῦλος ἀλλὰ Λοξίᾳ „Nicht dir als Diener leb ich, nein, dem Loxias“ = dem Apollo. Da nun Sokrates mit Zuversicht die Fortdauer der Seele nach dem Tode behauptete, so that er dadurch einen Blick in die Zukunft und konnte sich also einen Seher und somit einen Diener und Priester des Apollo nennen, und das um so eher, da er jene Behauptung kurz vor seinem Tode aussprach und die Griechen schon den Sterbenden überhaupt eine Ahnung der Zukunft zuschrieben. Aber auch abgesehen von jenem, mit einem Prophetenblicke zu vergleichenden zuversichtlichen Glauben an Unsterblichkeit, muss jener Ausspruch, er halte sich eben so gut für einen Diener und Priester des Apollo, als die Schwäne es seien, im vollsten Sinne für wahr gelten. An den Apollo wandten sich die Griechen als an ihre letzte Instanz in allen den Fällen, wo sie über das Rechte und Wahre in Beziehung auf ihr Leben und Handeln in Zweifel waren. Durch die Inschrift aber, die an dem Tempel stand, in welchem Apollo seine Orakel ertheilte: Γνῶϑι σεαυτόν, wurden die ein Orakel Begehrenden darauf hingewiesen, dass sie, um das Rechte und Wahre auch in zweifelhaften Fällen zu erkennen, vor allen Dingen sich selbst kennen und aus sich selbst Rath zu schöpfen lernen müssten. Lerne

dich selbst kennen, war nun aber ja der Wahlspruch des Sokrates, der in der inneren Stimme des Gewissens einen unmittelbar von Gott kommenden Ruf (τὸ δαιμόνιον) zu vernehmen glaubte, dessen ganzes Philosophiren auf nichts anderes als auf Erzeugung von Selbsterkenntniss hinarbeitete, und der sich also auch in diesem Sinne mit vollem Rechte einen Diener und Priester des Apollo nennen konnte. Aus diesem innigen Verhältnisse nun aber, in welchem sich Sokrates zum Gotte der Dichtkunst und der Weissagung wusste, gewinnen wir auch erst den wahren Gesichtspunkt zur Beurtheilung dessen, was im Anfange des Dialogs S. 60 und 61 gesagt wurde, dass Sokrates sich im Gefängnisse auf Geheiss des Gottes mit Poesie beschäftigt und diesen selbst durch einen Hymnus verherrlicht habe, wie denn die ganze Unterredung desselben über die Unsterblichkeit der Seele als ein dem Gotte geweihter und aus der frohen Hoffnung, mit ihm vereinigt zu werden, hervorgegangener Schwanengesang anzusehen ist. *(Vgl. Baur, das Christliche des Platonismus S. 119. Rettig, Ueber Platons Phädon. Bern 1846. S. 7—10. Susemihl, Ueber Zweck und Gliederung des Platonischen Phädo, im Philologus Jahrg. 5. Heft 1. S. 390.)*

54) *S.* 85 *C:* τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ . . . πάνυ μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρός.] Ein sehr wahrer und auch in unsern Tagen noch sehr beherzigenswerther Ausspruch. Zur vollen Einsicht in das Wesen der übersinnlichen Dinge zu gelangen, ist keinem Sterblichen vergönnt, aber deshalb das Streben nach jener Einsicht aufzugeben und es für ein nutzloses eitles Grübeln zu erklären, zeugt von einer Schwäche (μαλθακοῦ ἀνδρός), die ihren Grund immer zugleich in dem Mangel eines lebendigen Glaubens an die Wahrheit und in dem an der wahren Lust und Kraft zum Forschen nach Wahrheit hat.

55) *S.* 85 *D:* εἰ μή τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος ἢ λόγου θείου τινὸς πορευθῆναι.] „falls es nicht jemandem gelingt, sichrer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeuge oder einem göttlichen Worte hindurchzufahren.“ Das göttliche Wort λόγος θεῖος wird den oben erwähnten menschlichen Worten (τῶν ἀνθρωπίνων λόγων) entgegengesetzt. Mag nun Plato bei jenem, wie einige meinen, an damals noch nicht bekannt gewordene Lehren der Mysterien oder an ein, auf einem anderen Wege zu den Menschen vielleicht einmal gelangendes göttliches Wort gedacht haben, der Gedanke, den er ausdrücken will, ist klar. Der Wahrheit liebende Mensch, sagt er, wird durch eigenes Denken und durch Benutzung des, durch das Denken anderer Gefundenen die Wahrheit zu erkennen streben und sich mit den Resultaten dieses menschlichen Denkens so

lange begnügen müssen, bis ihm durch eine höhere göttliche Offenbarung eine unmittelbare Anschauung der Wahrheit selber gewährt wird. Wem drängt sich aber hierbei nicht unwillkürlich der Gedanke auf, dass sich Plato-Sokrates auch hier als ein Seher bewährt und ahnend das vorausgesagt habe, was, als die Zeit erfüllt war, wirklich geschehen ist?*)

56) *S.* 86 *B:* ὅτι τοιοῦτόν τι μάλιστα ὑπολαμβάνομεν τὴν ψυχὴν εἶναι.] Den Gedanken, dass die Seele eine Harmonie sei, hat zuerst Pythagoras ausgesprochen, mit dessen philosophischer Grundanschauung diese Idee aufs Engste zusammenhängt. Die ganze Bedeutung der Pythagoreischen Philosophie liegt nämlich in der Uebergangsstufe, die sie zwischen der Jonischen Natur-Philosophie und der Sokratisch-Platonischen Ideal-Philosophie bildet. Die Jonier suchten das Wesen und den Grund der Dinge in der Materie, Sokrates und Plato in den, allen Dingen zum Grunde liegenden und ihre Wahrheit ausmachenden Vernunftbegriffen. Zu diesem gewaltigen Fortschritte aber in der Anschauung des Seienden konnte nur die Vorstufe hinüberführen, auf der die Pythagoreer standen, die nicht mehr die Materie und noch nicht den Begriff, sondern die Form als das, die Erscheinungen aus sich herausbildende Wesen anerkannten. Die allgemeinste Form der Erscheinungen ist aber die mathematische, und diese reducirt sich wieder auf Zahlenverhältnisse. So wurde die Zahl der Mittelpunkt der Pythagoreischen Philosophie. Das ganze Weltgebäude, die Weltseele und die Seele des Menschen wurde auf die Zahl und die aus ihr hervorgehenden harmonischen Verhältnisse zurückgeführt. *(Vgl. Böckh, Philolaus S. 42 und in den Studien von Daub und Kreuzer B 3.)* Diese an sich ideelle Ansicht von der Seele erhielt aber bald eine mehr materialistische Färbung. Die Seele wurde nun nicht mehr als eine Harmonie an sich, sondern als eine, aus den verschiedenen und zum Theil entgegengesetzten Bestandtheilen des Körpers hervorgegangene aufgefasst. Schon einige der Eleaten, wie Zeno und Parmenides, stellten diese Ansicht auf *(vgl. Wyttenbach zu dieser Stelle)*, und der Musiker Aristoxenus, des Aristoteles Schüler, vollendete sie, von dem es, mit Rücksicht auf *Cic.*

---

*) K. Fr. Hermanns, von Stallbaum adoptirter, Erklärung der Worte ἢ λόγου θείου kann ich aus den von Cron in den Münchener gelehrten Anzeigen 1853. S. 174 angeführten Gründen nicht beistimmen. Ist ἢ als ächt beizubehalten, so wird man mit Cron λόγος θεῖος, nicht als blosse Erklärung von βεβαιοτέρου ὀχήματος sondern mehr als ein nachträglich beigefügtes Moment zu fassen haben.

Tusc. I. 10. *bei* **Lactanz** *Institt. VII.* 13, 9 so heisst: *Quid Aristoxenus? qui negavit omnino ullam esse animam, etiam quum vivit in corpore, sed sicut in fidibus ex intentione nervorum effici concordem sonum atque cantum, quem musici harmoniam vocant, ita in corporibus ex compage viscerum ac vigore membrorum vim sentiendi exsistere.* Eben dies ist nun auch fortwährend die Ansicht aller derer geblieben, welche die Seele vom materialistischen Standpuncte aus erklären. Der Körper oder der sinnliche Stoff ist ihnen die Grundlage, von der aus sie der Seele als das natürliche Product derselben erwachsen, und mit deren Schwinden sie dieselbe in ihr ursprüngliches Nichts zurückkehren lassen. Plato nun war es in unserm Dialoge eben darum zu thun, die materialistische Ansicht von der Seele in ihrer Nichtigkeit nachzuweisen, und darum lässt er den Simmias nicht die reinere und wahrere Auffassung der Seele als Harmonie, wie Pythagoras sie gelehrt und Plato selbst sie zum Theil im Timäus auf die Seele anwendet, sondern die hieraus hervorgegangene und, wie unsere Stelle zeigt, damals von vielen mit Beifall aufgenommene materialistische vortragen.

57) *S.* 87 *B:* ὥσπερ ἄν τις περὶ ἀνθρώπου ὑφάντου κ. τ. λ.] Kebes stellt sich in seiner Ansicht von der Seele auf einen viel höheren Standpunct als Simmias, ja auf einen ganz entgegengesetzten. Wenn nämlich nach Simmias der Leib sich die Seele erst schafft, so wird in dem Bilde, das Kebes braucht, im Gegentheile die Seele als die Bildnerin und Schöpferin des Leibes angenommen. Wie der Weber sich selbst das Kleid, das er trägt, gewebt hat, so hat auch die Seele sich den Leib als ein Gewand und eine Hülle, worin sie hier lebt und wirkt, sich selber gleichsam gewirkt. *Vergl. D:* εἰ ἡ ψυχὴ ἀεὶ τὸ κατατριβόμενον ἀνυφαίνοι.

58) *S.* 88 *B:* Πάντες οὖν ἀκούσαντες κ. τ. λ.] Dass die in dieser Stelle geschilderte Situation des Sokrates und seiner Freunde in dem ganzen Dialoge die geeignetste sei, um sie zum Gegenstande eines Gemäldes zu machen, ist von mir nachzuweisen versucht in *Mützells Gymnasial-Zeitschrift* 1849.

59) *S.* 87 *E:* τὴν φύσιν τῆς ἀσθενείας.] „Die Natur oder das Wesen der Hinfälligkeit" des Leibes besteht darin, dass er nur durch die Seele getragen und erhalten wird und nach deren Untergange sofort in Verwesung übergeht.

60) *S.* 88 *D:* καὶ ὥσπερ ὑπέμνησέ με ῥηθείς.] Das ὥσπερ ist hinzugefügt, weil ὑπομιμνήσκειν eigentlich von **Menschen** gesagt wird, die jemandem etwas in die Erinnerung zurückrufen, wie *S.* 78 *A:* ὑπέμνησέν με, und der λόγος also hier wie eine Person gefasst wird. Zugleich liegt darin

auch wohl eine Anspielung auf die vorhin entwickelte Erinnerungstheorie.

61) *S.* 89 *B*: τὰς καλὰς ταύτας κόμας ἀποκερεῖ.] Aus diesen Worten lässt sich ein Schluss auf das damalige Lebensalter Phädons machen. Mit dem 18ten Jahre nämlich begann in Griechenland das Ephebenalter, und in Athen wurde das Eintreten in dies Alter durch das, mit einem feierlichen Acte verbundene Abschneiden des Haupthaares bezeichnet, welches man bis dahin wachsen liess. Da nun Phädon sich nach seiner Freilassung jedenfalls der Attischen Sitte gefügt hat, so kann er damals noch nicht voll 18 Jahr gewesen sein. *Vergl. Becker im Charikles und besonders Preller im Rhein. Mus. der Philol. Neue Folge. Jahrg.* 4. *S.* 396.

62) *S.* 89 *C*: πρὸς δύο λέγεται οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς οἷός τε εἶναι.] Unter den vom Scholiasten gegebenen Erklärungen dieses Sprichwortes, von dem Plato im *Euthyd. S.* 297 *A bis C* dieselbe Anwendung wie hier macht, ist ohne Zweifel die allein richtige die sich auf den Kampf des Herakles mit der Lernäischen Hydra beziehende, in welchem er, weil er gleichzeitig im Rücken von einem grossen Krebse angegriffen wurde, seinen Waffenträger Iolaus zu Hülfe rief.

63) *S.* 90 *B:* ἀλλὰ ταύτῃ μὲν οὐχ ὅμοιοι οἱ λόγοι τοῖς ἀνθρώποις εἰσίν, ἀλλὰ σοῦ νῦν δὴ προάγοντος ἐγὼ ἐφεσπόμην.] Ueber die Beziehung der Worte σοῦ νῦν προάγοντος s. *Krit. Comment. I. S.* 115. Der der ganzen Stelle zum Grunde liegende Gedanke ist aber folgender: Nicht darin, sagt Sokrates, will ich die Aehnlichkeit der philosophischen Beweise und der Menschen gesetzt haben, dass, wie es unter diesen nur wenig ganz gute und ganz schlechte giebt, so auch jene selten ganz wahr und ganz falsch seien, sondern darin, dass der mit der Kunst der Dialektik oder Logik Unbekannte eben so leicht an dem Werthe der Philosophie und ihrer Beweise irre wird und sich zur Geringschätzung und Feindschaft gegen dieselbe verleiten lässt, als der Mensch, dem es an der Kunst der Menschenkenntniss fehlt, in seinem Glauben an die Menschheit irre werden und ein Menschenfeind werden kann. Nicht also die Menschen, über welche, und die philosophischen Beweise, durch welche, sondern die Menschen, von denen über Menschen und die, von denen über philosophische Beweise geurtheilt wird, werden mit einander verglichen. Die Bemerkung selbst aber spricht eine für alle Zeiten gültige Wahrheit aus. Stets nämlich hat es unter den Gebildeten solche gegeben, die der Philosophie deshalb allen Werth und alle Wahrheit abgesprochen haben, weil sie eines Theils die Beweise derselben, die

ihnen zuerst richtig und wahr erschienen, später entweder durch eigenes Nachdenken oder in Folge der von anderen aufgestellten Gegenbeweise als falsch und unrichtig anerkannten, und weil sie anderen Theils sahen, dass ein System der Philosophie immer wieder von einem anderen verdrängt wurde und jedes derselben die Wahrheit für sich in Anspruch nahm. Hier kommt es aber, wie Plato den Sokrates sagen lässt, auf die Selbstverläugnung an, dass man, wenn man die Wahrheit, die es doch einmal geben, und die, wenn es eine giebt, auch der Vernunft fassbar sein muss (ὄντος δή τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι), in der Philosophie nicht findet, dann den Grund davon nicht sofort in dieser, sondern in sich selber suche (εἰ μὴ ἑαυτόν τις αἰτιῷτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο). Wer sich gründlich mit den Gesetzen des Denkens selbst bekannt gemacht hat, der wird eines Theils unter den philosophischen Entwicklungen und Beweisen die wahren von den falschen sicher zu unterscheiden und sich in seinem Urtheile nicht durch jede Einwendung und jeden Gegenbeweis wankend machen lassen, und anderen Theils die verschiedenen auf einander folgenden Systeme der Philosophie als eben so viele Momente und Entwickelungsphasen der Wahrheit ansehen, die nun einmal dem Menschen nicht gleich in jeder Hinsicht fertig wie eine gewappnete Minerva entgegentritt, sondern durch unaufhörlich wiederholte Arbeit des Geistes errungen und erzeugt sein will. In dem vorliegenden Falle kam es hauptsächlich auf das Erste an. Die Gründe, die Sokrates für die Unsterblichkeit der Seele angeführt hatte, waren den meisten Zuhörern als wahr erschienen; sobald aber Simmias und Kebes ihre Gegengründe vorgebracht haben, fangen sie an, die Wahrheit derselben zu bezweifeln und beweisen dadurch, dass es ihnen noch an einem sicheren Kriterium zur Unterscheidung des Wahren und des Falschen fehle. Gerade zur Zeit des Sokrates aber that es um so mehr Noth, sich ein solches Kriterium zu verschaffen, als die Philosophen selber es damals waren, die den Glauben an objective Wahrheit zu vernichten und das Urtheil des Volks darüber zu verwirren suchten, die Sophisten vor allen, die durch sogenannte Streitreden (οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες) über einen und denselben Gegenstand ganz entgegengesetzte Ansichten vertheidigten und einen und denselben Ausspruch jetzt als wahr und dann wieder als falsch darzustellen suchten.

64) *S.* 91 *A*: ὡς κινδυνεύω οὐ φιλοσόφως ἔχειν, ἀλλ' ὥσπερ οἱ πάνυ ἀπαίδευτοι φιλονείκως.] Sokrates denkt auch hierbei

wieder vorzugsweise an die Sophisten, die trotz ihrer Gelehrsamkeit dennoch insofern mit Recht Ungebildete genannt werden konnten, weil ihnen das Hauptmerkmal der Bildung, Sinn für das Allgemeine, fehlte. Die Wahrheit an sich galt ihnen nichts, der Schein aber, im Besitze der Wahrheit oder vielmehr der Kunst zu sein, was sie nur immer wollten, als wahr darzustellen, alles. So hatten sie also kein Auge und kein Herz für den der Wahrheit zukommenden Charakter des Allgemeinen und bezogen alles nur auf die Subjectivität ihrer eigenen Person.

65) *S.* 91 *B*: ἡ δὲ ἄγνοιά μοι αὕτη οὐ ξυνδιατελεῖ . . . ἀλλ' ὀλίγον ὕστερον ἀπολεῖται.] Man könnte dies zunächst so verstehen, dass diese Ungewissheit, sobald Sokrates gestorben sei, aufhören und er dann volle Gewissheit darüber erhalten werde; allein dann würde das als ungewiss Angenommene zugleich doch auch wieder als gewiss gesetzt werden; denn nicht darum handelt es sich nun, ob die Seele nach dem Tode, wie Sokrates vorhin gemeint, ewig, oder, wie Kebes, nur noch lange fortleben, sondern ob sie überhaupt noch sein oder mit dem Leibe zugleich untergehen werde (εἰ δὲ μηδέν ἐστι τῷ τελευτήσαντι). Wir müssen also jene Worte nicht auf den Tod, sondern auf die noch übrige Lebensfrist des Sokrates beziehn und so fassen: Der Verlauf unsrer Untersuchung wird auch die noch etwa vorhandenen Zweifel heben und bald wird dadurch die Ungewissheit, mit der ich mich eben über die Fortdauer der Seele geäussert habe, in Gewissheit verwandelt sein.

66) *S.* 91 *C*: ὅπως μὴ . . . ὥσπερ μέλιττα τὸ κέντρον ἐγκαταλιπὼν οἰχήσομαι.] Einen Stachel zurücklassen wird auch bei uns von denjenigen gesagt, deren Worte in den Herzen der Hörer Gedanken erregen, die diesen keine Ruhe lassen, bis sie entweder über dieselben, wenn sie theoretischer Natur sind, volle Gewissheit und Ueberzeugung gewonnen, oder sie, wenn sie eine praktische Tendenz haben, zur Ausführung gebracht haben. In letzterer Beziehung sagt z. B. der Attische Komödiendichter Eupolis vom Perikles: . . . μόνος τῶν ῥητόρων Τὸ κέντρον ἐγκατέλιπε τοῖς ἀκροωμένοις „von allen Rednern liess allein Er einen Stachel in der Hörer Brust zurück." An unsrer Stelle dagegen ist der Ausdruck theoretisch zu verstehn: Zweifel in Beziehung auf wichtige, das Herz berührende Wahrheiten in jemandem erwecken. Das Bild von der Biene aber ist in vorliegendem Falle um so passender, da diese, nachdem sie ihren Stachel in der Wunde gelassen hat, nicht nur davon fliegt, sondern auch bald nachher stirbt.

67) *S.* 91 *D*: μὴ πολλὰ δὴ σώματα καὶ πολλάκις κατα-

τρίψασα ἡ ψυχὴ τὸ τελευταῖον σῶμα καταλιποῦσα νῦν αὐτὴ ἀπολλύηται.] „Ob sie nicht schon viele Leiber und zu mehreren Malen verbraucht und, nachdem sie den letzten Leib verlassen habe, nun selbst untergehe.“ Die πολλὰ σώματα sind die einzelnen Leiber, mit denen die Seele nach dem jedesmal eingetretenen Tode immer von Neuem wieder geboren wird, das πολλάκις aber bezieht sich darauf, dass sie in dem jedesmal neuen Leibe selbst immer wieder, wegen des schon im Leben erfolgenden fortwährenden Schwindens und Sichergänzens der leiblichen Substanz, einen Leib nach dem anderen verbraucht. *(S.* 87 *D*: εἰ γὰρ ῥέοι τὸ σῶμα καὶ ἀπολλύοιτο ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου ἀλλ' ἡ ψυχὴ καὶ τὸ κατατριβόμενον ἀνυφαίνοι.*)*

68) *S.* 91 *E*: Πότερον οὖν *bis* 95 *A*: Ἔχει οὕτως, ἔφη.] Ueber den Gang und die Gliederung dieser Widerlegung der Behauptung, dass die Seele eine Harmonie sei, s. den von mir gegebenen Inhalt des Dialogs in *Mützells Zeitschrift* 1852. *S.* 443 *u.* 44 und oben *S.* 21.

69) *S.* 92 *B:* Αἰσθάνει οὖν, ἦ δ' ὅς, ὅτι οὐ ταὐτά σοι ξυμβαίνει λέγειν, ὅταν *bis C*: ἦ ψυχὴν ἁρμονίαν;] Die Erklärung dieser Stelle s. *in dem Krit. Comment. I. S.* 117.

70) *S.* 92 *D*: ἐῤῥήθη γάρ που οὕτως ἡμῶν εἶναι ἡ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτῆς ἔστιν ἡ οὐσία.] Die Wesenheit (ἡ οὐσία) der Seele besteht in den Ideen und Begriffen, und aus der Präexistenz dieser war vorhin *S.* 76 *E* die Präexistenz der Seele selber hergeleitet worden. *Vergl. Krit. Comment. II. S.* 1.

71) *S.* 92 *E*: Τί δέ, ἦ δ' ὅς, ὦ Σιμμία.] Ueber den inneren Zusammenhang des nun folgenden Beweises sowie über die Wahrheit desselben s. *Krit. Comment. II. S.* 4—17.

72) *S.* 94 *D*: τὰ μὲν χαλεπώτερον κολάζουσα καὶ μετ' ἀλγηδόνων, τά τε κατὰ τὴν γυμναστικὴν καὶ τὴν ἰατρικήν.] Die Gymnastik und Iatrik, Turnkunst und Heilkunst finden sich bei Plato oft verbunden. Beide Künste beziehen sich auf die Pflege des Leibes, *Gorg.* 464 *B:* τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικήν, τὴν δὲ ἰατρικήν, die Gymnastik auf die des gesunden, die Iatrik auf die des kranken Leibes; jene will die den Leib in seiner naturwüchsigen Rohheit entstellende Hässlichkeit heben und ihm den Grad von Schönheit verschaffen, zu dem er befähigt ist, diese die ihn in seiner Thätigkeit hindernde Krankheit entfernen und ihm wieder zur Gesundheit verhelfen. *Soph.* 228 *E*: περὶ μὲν αἶσχος γυμναστική, περὶ δὲ νόσον ἰατρική *(vergl. Gorg.* 465 *B u. Rep. I.* 346 *A).* Von beiden Künsten nun wird hier gesagt, dass durch sie die Seele eine strenge, mit Schmerz verbundene Zucht über den Leib ausübe; denn die Gymnastik

war den Griechen nicht ein leeres Spiel, eine blosse Erheiterung und Unterhaltung, sondern eine Arbeit, eine mit Mühe und Anstrengung verbundene Uebung, die aber durch das Gefühl der gesteigerten Kraft und Gewandtheit, das sie gab, sowie durch den Wetteifer, den sie hervorrief, Frohsinn und Freude mit sich führte; bei der Iatrik aber hat man zunächst an die strenge Diät zu denken, die sie den Kranken vorschreibt, und dann besonders, da mit der Arzneikunst damals immer und vorzugsweise Chirurgie verbunden war, an die schmerzhaften Operationen, denen sich die Patienten unterwerfen mussten, an das Brennen und Schneiden, κάειν καὶ τέμνειν, *urere et secare*, welche Wörter sich so oft zur Bezeichnung des äussersten Mittels, zu dem die Aerzte schreiten, verbunden finden (*vgl. Cic. Off. I.* 38).

73) *S.* 95 *A*: τὰ μὲν ʽΑρμονίας . . . τίνι λόγῳ;] Zur Erklärung dieser Worte s. *Krit. Comment. II. S.* 18.

74) *S.* 95 *B*: ἡμεῖς δὲ ʽΟμηρικῶς ἐγγὺς ἰόντες πειρώμεθα, εἰ ἄρα τι λέγεις.] Mit den Worten ἐγγὺς ἰόντες, σχεδὸν ἰόντες, ἐγγὺς στῆ bezeichnet Homer in der Regel das Gegeneinanderrücken zweier Helden, die sich im Zweikampfe versuchen wollen, und sie machten also, in diesem Zusammenhange von Plato gebraucht, auf den mit seinem Homer vertrauten Griechen ungefähr den Eindruck, wie wenn wir sagen: eine Lanze mit einander brechen.

75) *S.* 96 *A*: ἐγὼ οὖν σοι δίειμι περὶ αὐτῶν, ἐὰν βούλῃ, τά γ' ἐμὰ πάθη.] Plato identificirt im Folgenden seinen eigenen philosophischen Entwickelungsgang mit dem des Sokrates. Dass dieser sich in seinen jüngeren Jahren mit der, von Thales begründeten Naturphilosophie beschäftigt und manchen unfruchtbaren Grübeleien darüber hingegeben habe, ist historisch erwiesen und ihm oft genug von den Komödiendichtern zum Vorwurfe gemacht worden. Wiewohl er nun aber, als Plato zu ihm kam, längst über dies Stadium hinweg war und seine Schüler sogleich in die Welt der Begriffe und des Geistes hineinführte, so wurde jener doch, als er nach des Sokrates Tode einen mehr selbstständigen Gang in seinen Studien einschlug, wieder auf die Naturbetrachtung als den von den Ioniern begonnenen und im Ganzen bis auf Sokrates festgehaltenen Ausgangspunct der Philosophie zurückgeführt und arbeitete sich von hier aus, mit treuem Festhalten an dem begrifflichen Principe, das er von seinem grossen Lehrer erhalten hatte, zu jener idealen Höhe hinauf, auf der wir ihn überall in seinen Schriften erblicken. *Vergl. Hermann, Gesch. u. Syst. der Platon. Philos. S.* 49—51 *und dazu Susemihl im Prodromus plat. Forschungen S.* 14.

76) *S.* 96 *B*: σκοπῶν πρῶτον τὰ τοιάδε κ. τ. λ.] Die bei-

den Hauptfragen die sich uns beim Nachdenken über die Entstehung der belebten Schöpfung aufdrängen, sind: woher ist das Leben überhaupt und woher ist das denkende Leben? Das Leben im Allgemeinen nun leiteten einige ältere Naturphilosophen, namentlich Anaxagoras und sein Schüler Archelaus, der als Lehrer des Sokrates genannt wird, aus einem, durch den Gegensatz des Warmen und des Kalten oder Nassen hervorgerufenen Gährungsprozess (*Diog. L. II.* 3, 9 *u. II.* 4, 16), andere mit dem denkenden Leben zugleich aus einem einzelnen, von ihnen als Urstoff angenommenen Elemente her. Thales aus Milet (um 600), von der Beobachtung ausgehend, dass jeder Saame, aus dem etwas Lebendes hervorgehe, feucht sei, nahm das Wasser an (*Aristot. Met. I.* 3), und daran schloss sich dann später die, besonders von dem Eleaten Empedokles aus Agrigent (um 450) vertretene Ansicht, dass aus dem Blute die Kraft des Denkens stamme, wie er dies in dem uns erhaltenen Hexameter ausdrückt: Αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα, dessen Sinn Cicero *Tusc. I.* 9 in den Worten wiedergiebt: *Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem.* Anaximenes aus Milet dagegen (um 550) erkannte, mit Rücksicht auf das Athmen, als die Hauptbedingung und das Hauptkennzeichen des animalischen Lebens, die Luft als das Princip und die Ursubstanz alles, auch des vernünftigen Lebens (*Plut. plac. philos. I.* 3.). Heraklit endlich aus Ephesus (um 500) schrieb dem stofflosesten und beweglichsten aller Elmente, dem Feuer, durch dessen Wärme er den Wachsthum der Pflanzenwelt und der meisten Geschöpfe bedingt sah, die alles Leben und Denken schaffende Kraft zu (*Diog. L. IX.* 1, 6. *Vgl. Ritter, Gesch. der Philos. Th I. S.* 207, 213, 243). Und so finden wir denn hier im eigentlichen Sinne die drei Elemente als Urstoffe des natürlichen Lebens angenommen, die im Neuen Testamente als Sinnbilder des höheren Lebens, zu dem der Mensch wiedergeboren werden soll, benutzt werden (*Luc.* 3, 16. *Joh.* 3, 5. ὕδωρ, πῦρ, πνεῦμα, welches letztere Wort aber freilich seiner ursprünglichen Bedeutung bereits entkleidet und in eine höhere Begriffssphäre hinaufgehoben ist). Das Gehirn aber, dessen Plato hier noch erwähnt, erklärte Pythagoras für den Sitz der denkenden Seele, während er dem empfindenden Theile derselben das Herz zuwies (*Diog. L. VIII. I*, 80).

77) *S.* 96 *B*: ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης, λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην.] Das Gedächtniss ist ein Theil der Vorstellung (δόξα). Die Vorstellung aber haben wir oben *S.* 84 *A* als schwankend und veränderlich im Gegensatze zu dem in sich festen Erkennen oder Wissen kennen

gelernt. Sie führt aber, wenn sie in ihrer wahren Bedeutung erkannt und gefasst wird, zum Wissen und findet dann in diesem gleichsam ihre Ruhe (λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν).

78) *S.* 96 *D*: ἐπειδὰν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων . . . τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν.] Es bezieht sich dies auf diese bestimmte Lehre eines jener Naturphilosophen, in deren Ansichten Sokrates als Jüngling eingegangen zu sein erklärt, des Anaxagoras. Dieser lehrte nämlich von der Entstehung der Welt überhaupt, alles sei vermittelst des ordnenden Geistes aus einer unendlichen Masse unendlich kleiner Urstoffe so entstanden, dass Aehnliches sich aus Aehnlichem bildete, indem die Bestandtheile alles dessen, was da sei, wesentlich schon in den Urstoffen, aus denen es gerade entstanden, vorhanden gewesen seien. Im Einzelnen aber wies er dies dann an dem Wachsthume der lebenden Wesen nach, der dadurch bewirkt würde, dass in den Nahrungsmitteln bereits alle die Bestandtheile vorhanden wären, die zum Wachsen der einzelnen Theile des Leibes erforderlich wären. Seine Lehre bekam deshalb den Namen Homöomerienlehre. *Plut. plac. philos. I.* 3 und *Lucret. de rer. nat. I.* 380 *Vgl. Ritter Gesch. der Philos. Th. I. S.* 316.

79) *S.* 96 *D:* ὁπότε τις φαίνοιτο ἄνθρωπος κ. τ. λ.] Die Erklärung dieser Stelle s. im *Krit. Comment. II. S.* 19.

80) *S.* 96 *E*: Πόῤῥω που, ἔφη, νὴ Δί', ἐμὲ εἶναι τοῦ οἴεσθαι περὶ τούτων τοῦ τὴυ αἰτίαν εἰδέναι.] Der Grund, warum Sokrates in keiner der angegebenen Ursachen in Wahrheit eine Ursache anerkennen kann, ist der, weil es lauter secundäre, abgeleitete Ursachen sind, und er die primäre ursprüngliche oder die Grundursache sucht. Wer z. B. als Ursache für den Wachsthum der lebenden Wesen die Assimilation der Nahrungsmittel, die von denselben genossen werden, annimmt, der hat nun noch erst wieder die Ursache hievon aufzusuchen und nachzuweisen, wie es möglich sei, dass die in den Speisen enthaltenen einfachen Stoffe in Knochen, Fleisch, Sehnen, Blut umgewandelt werden können.· Damit würde man aber in jene innerste Werkstätte der Natur eintreten müssen, die den Alten noch so gut wie ganz verschlossen war und in deren Geheimnisse hineinzublicken kaum bei den in neuester Zeit auf dem Gebiete der Naturbetrachtung gemachten grossen Fortschritten möglich geworden ist. Ueber die 'kritischen Bedenken aber, die hinsichtlich des Sinnes dieser Stelle noch übrig bleiben s. *Kritt. Comment. II. S.* 22 –25.

81) *S.* 97 *B*,'Αναξαγόρου.] Wie hier nachgewiesen werde, dass Anaxagoras den zweiten Theil seines grossen Gedankens

mangelhaft durchgeführt habe, ist oben zu *S.* 72 *C* angedeutet worden. Obgleich er nämlich den νοῦς an die Spitze der Materie stellte und ihn den Ordner derselben nannte, liess er ihn doch nicht organisirend dieselbe durchdringen, sondern rief ihn bloss da, wo der Materialismus nicht ausreichte, wie einen *deus ex machina* zu Hülfe und nahm so einen Dualismus von Geist und Materie an, den aufgehoben zu haben, Sokrates und besonders Platos grosses Verdienst ist. *Vergl. Hegel in der Einleitung zur Gesch. der Philos. S.* 15 *fg., und Hermann, Gesch. u. Syst. der Platon. Philos. S.* 158.

82) *S.* 97 *C*: εἰ οὖν τις βούλοιτο κ. τ. λ.] Wer die Ansicht hat, dass in allem Bestehenden Vernunft herrsche, der wird auch in Allem einen vernünftigen Zweck, eine Idee suchen, wodurch es seine Gestalt und Organisation erhalten hat, und kennt er diese Idee, dann weiss er auch, weshalb und wie etwas entstanden ist und wie es untergehen wird. Ueber die Wichtigkeit dieser Kategorie der Zweckmässigkeit s. *Deinhardt, Gymnasialunterricht S.* 31.

83) *S.* 97 *D*: πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη.] Die älteste Vorstellung von der Gestalt der Erde ist die dem Augenscheine entnommene, dass sie eine flache Scheibe (πλατεῖα) sei. So Homer, der sich diese Scheibe von einem metallenen, auf dem Atlas ruhenden Himmelsgewölbe überdeckt denkt, so noch Thales, der jedoch das Himmelsgewölbe zu einer hohen Himmelskugel ausdehnt und in dieser die Erde auf Wasser schwimmen lässt, und so, was die Gestalt betrifft, im Wesentlichen die übrigen Ionier sowie auch die Eleaten, nur dass die einen, wie Anaximenes, sie auf der, in der untern Halbkugel des Himmels zusammengepressten Luft ruhen und die anderen, wie Anaximander und Empedokles, sie frei in der Mitte der Himmels-Hohlkugel schweben lassen, wobei jedoch diese Schwebung von jenem aus dem gleichen Abstande der Erde von der Kugel, von diesem aus dem schnellen Umschwunge der Kugel erklärt wird. Die Ansichten des Anaximenes und Empedokles verspottet Plato weiter unten *S.* 99 *B*, wo er jenen Umschwung mit einem Wirbel und die auf dem Wasser ruhende Erde mit einem Backtroge vergleicht. Die Kugelgestalt der Erde (στρογγύλη) lehrten zuerst die Pythagoreer *Diog. L. VIII.* 48. Τοῦτον (Πυθαγόραν) ὥς Φαβωρῖνός φησι καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην), aber freilich noch aus keinem anderen Grunde, als weil die Kugel der schönste und vollkommenste von allen Körpern sei *(Diog. L. VIII.* 35*)*. Daher fand denn auch diese Lehre sowohl bei Philosophen, namentlich den

Epikureern, als bei Historikern Widerspruch, z. B. bei *Herodot*, der *B. IV. c.* 35 sagt, er müsse lachen, wenn er sehe, dass einige in ihren Erdbeschreibungen die Erde rund vorstellten, als wenn sie von der Drechslerbank käme (κυκλοτερέα ὡς ἀπὸ τόρνου), bis sie durch Aristoteles, Archimedes und Ptolemäus (um 140 n. Ch.) wissenschaftlich begründet und dann allgemein angenommen wurde. *Vergl. Ukert, Geogr. der Gr. u. Röm. Th. I. Abth.* 2. *S.* 6—35.

84) *S.* 99 *C*: τἀγαθὸν καὶ τὸ δέον]. Das Gute und Zweckmässige d. h. die der Welt und allen einzelnen Erscheinungen derselben zum Grunde liegende Idee, durch die alles so gut und zweckmässig organisirt wird, dass es in sich selber zusammenschliesst und zusammenhält (ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν).

85) *S.* 99 *D*: τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι]. Die zweitbeste Fahrt machen war ein Schifferausdruck und wurde von denen gesagt, die bei mangelndem Fahrwinde sich der Ruder zu bedienen genöthigt waren. (*Suidas* Δεύτερος πλοῦς ὅταν ἀποτυχών τις οὐρίου κώπαις πλεῖ.] Sprichwörtlich wurde es dann auf solche angewandt, die, wenn sie das Beste und Wünschenswertheste nicht erreichen konnten, sich um die Erreichung des Nächstbesten bemühten, z. B. *Phileb.* 19 *C*: καλὸν μὲν τὸ ξύμπαντα γιγνώσκειν τῷ σώφρονι, δεύτερος δ' εἶναι πλοῦς δοκεῖ μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὑτόν nicht sich selbst zu täuschen d. h. nicht zu glauben, dass man mehr weiss, als man weiss, und *Aristot. Eth. Nic. II.* 9, 4. Dann wird aber dieser sprichwörtliche Ausdruck auch ganz einfach von denen gebraucht, die nach Beendigung des Ersten und Nothwendigsten nun das sich demnächst daran Schliessende thun, z. B. *Polit.* 300 *C*: τοῖς περὶ ὁτουοῦν νόμους καὶ ξυγγράμματα τιθεμένοις δεύτερος πλοῦς, τὸ παρὰ ταῦτα μήτε ἕνα μήτε τὸ πλῆθος μηδὲν μηδέποτε ἐᾶν δρᾶν μηδ' ὁτιοῦν. An unsrer Stelle haben wir die erste Bedeutung. Als das Höchste nämlich und Wünschenswertheste in der Philosophie galt dem Sokrates, die Vernunft als die Eine, das ganze Weltall durchwaltende Idee nachzuweisen und von ihr aus dann alle einzelnen Erscheinungen, als Ausstrahlungen derselben, nach ihrer Bestimmung und Zweckmässigkeit zu erklären. Die Hoffnung, eine solche Nachweisung und Erklärung zu erhalten, hatte Anaxagoras in ihm angeregt aber nicht erfüllt, und er selbst hatte, wie er nun mit der liebenswürdigen Bescheidenheit, mit der ihn Plato immer auftreten lässt, bekennt, die Fähigkeit dazu nicht gehabt und sich deshalb damit begnügt, die einzelnen Erscheinungen wenigstens auf die Begriffe und Ideen, von denen aus ihre Zweckmässigkeit erkannt werden könnte,

und die besonderen Ideen dann wieder auf allgemeinere zurückzuführen und so endlich zur höchsten und allgemeinsten, der Vernunft selbst' hinaufzusteigen. Und man sieht leicht, dass dieser Weg für den Philosophen, der den eigentlichen Inhalt der allgemeinen Vernunft oder der höchsten Idee noch erst sucht, der allein richtige und vernunftgemässe ist. Hat er aber diesen Weg zurückgelegt, dann darf er auch von der höchsten Idee selbst aus wieder zurückkehren und von ihr aus nun die Welt und ihre Erscheinungen erklären. Die Gegner der Philosophie sind in diesem Puncte oft ungerecht gegen die Philosophen von Fach sowohl als gegen alle diejenigen, welche irgend einen allgemeinen Gegenstand in philosophischer Weise behandeln, und werfen ihnen, wenn sie irgend eine Wissenschaft oder einen besonderen Gegenstand principiell durchführen, sogleich ein leeres Theoretisiren, ein Zurechtlegen des Stoffes nach willkürlichen allgemeinen Ideen vor, ohne zu bedenken, dass jene diese Theorien und Ideen, wenn sie auch den Weg nicht angeben, auf dem sie dieselben gewonnen haben, doch nicht nothwendig müssen aus der Luft gegriffen haben, sondern dass ihnen oft ein langes, mühsames Studium des Positiven vorangegangen ist. Sokrates urtheilt an unsrer Stelle anders und richtiger hierüber. Die Ideen bereits haben und sie so haben und beherrschen, dass man in ihrem Lichte alles, das Grosse wie das Kleine in seiner Wahrheit erkenne, steht ihm, als das eigentliche Wissen, höher als das zum Wissen erst hinführende Suchen und Erforschen der Idee in den Erscheinungen. Dass Plato selbst übrigens auf jener Höhe stand, hat er, wie sonst, so besonders im Timäus gezeigt, wo er die vom Anaxagoras angeregte, aber nicht gelöste Aufgabe auf seine Weise zu lösen versucht hat. Uebrigens liegt es im Wesen der Idee an sich, dass sie nie als etwas Fixes und Fertiges gehandhabt werden kann, sondern immer denkend von Neuem erzeugt und lebendig gemacht werden muss.

86) *S* 100 *A:* οὐ γὰρ πάνυ ξυγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον κ. τ. λ.] Ueber den Sinn dieser Stelle s. *Krit. Comment. II. S.* 27.

87) *S.* 100 *B*: εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα]. Er meint die Lehre von den Begriffen und Ideen und macht sich anheischig, vermittelst dieser die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Ueber den Gang dieser Beweisführung s. *Krit. Comment II. S.* 81—88, mit Hinzuziehung der Erörterung, die *Cron in den Münchener gelehrten Anzeigen* 1853, *S.* 411—414, über den Gegenstand gegeben hat.

88) *S.* 100 *C. u. D*: ἐάν τίς μοι λέγῃ, διότι καλόν ἐστιν ὁτιοῦν,

η ὅτι χρῶμα εὐανθὲς ἔχον, ἢ σχῆμα, ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων.] Ganz richtig. Die Farbe an sich, die Form an sich kann einen Gegenstand nicht schön machen, sondern nur, wenn sich aus dem Begriffe der Schönheit nachweisen lässt, dass gerade diese Farbe, diese Form diejenige ist, welche jener Begriff für diesen Gegenstand fordert, und also der Gegenstand als an dem Begriffe der Schönheit Antheil habend oder mit ihm übereinstimmend aufgezeigt ist. Man weiss es auch aus Erfahrung, welch einen unbefriedigenden Eindruck es macht, wenn man z. B. bei Betrachtung von Gemälden oder plastischen Kunstwerken jene unmotivirten Urtheile und Exclamationen über die Schönheit der Farbe, des Faltenwurfs u. s. w. hört. Ein glänzendes Beispiel der Art und Weise, wie man die Schönheit des Einzelnen an einem Kunstwerke nach der Idee der Schönheit selber beurtheilen müsse, hat unter anderen *Hegel in dem Abschnitte seiner Aesthetik* gegeben, in welchem er die antike Gewandung als die ideale Norm für die Sculpturwerke und den Vorzug derselben vor der modernen in dieser Beziehung nachgewiesen hat. *Th. II. S.* 410—412.

89) *S.* 100 *D*: ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ καὶ ὅπως προσγενομένη.] Die Erscheinungswelt ist dem Plato, wie wir oben gesehen haben, ein Abbild der Ideenwelt. Was nun aber das ausführlich, im Parmenides besprochene Verhältniss betrifft, in welchem die eine zur andern steht, so lässt Plato es unentschieden, ob man es als eine wirkliche Anwesenheit (παρουσία) der Idee bei den Erscheinungen oder als eine Theilnahme (κοινωνία) der Natur der letzteren an der der ersteren bezeichnen solle. (*Parm.* 133 *D* heisst es: τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπῃ δή τις αὐτὰ τίθεται), und nur das Eine steht ihm fest, dass beide in einem Verhältnisse und zwar in einem, von Seiten der Erscheinungen, untergeordneten Verhältnisse zu einander stehen. Die Erscheinungen sind geschaffen nach den Ideen, tragen daher das Gepräge derselben, wenn auch nicht ganz rein und deutlich, an sich, werden fortwährend durch die belebende Macht derselben getragen und erhalten und sind, was sie sind, nur durch jene. *Vergl. Zeller, die Philosophie der Griechen Th. II. S.* 485 *fg.* und *Susemihl im Philologus Jahrg.* 5. *H.* 1 *S.* 402.

90) *S* 100 *E*: Καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω.] Dieser allgemeine Satz, dass das Grosse nur wegen seiner Grösse d. h. wegen seiner Theilnahme an der Idee der Grösse gross, und das Kleine nur wegen seiner Kleinheit klein sei, wird

durch die bereits oben vorgekommenen Beispiele erläutert, die sich auf die beiden Gebiete beziehen, auf denen überhaupt nur von Grössen die Rede sein kann, auf das des Raumes und der Zahl (continuirliche und discrete Grössen), und zwar in der Art dass das erste Beispiel, von der Grösse eines Menschen, bloss den Raum, das zweite, von der Zehn und Acht, bloss die Zahl, das dritte endlich, von dem Zweiellen- und Einellenmasse beides zugleich berücksichtigt,

91) *S.* 191 *A*: μή τις σοι ἐναντίος λόγος ἀπαντήσῃ. Ueber die Auffassung und innere Wahrheit dieses Widerspruchs s. *Krit. Comment. II. S.* 29—33.

92) *S.* 191 *D*: σὺ δὲ δεδιὼς ἄν, το λεγόμενον, τὴν σαυτοῦ σκιὰν καὶ τὴν ἀπειρίαν.] Die Unerfahrenheit, vor der sich Kebes [wie vor seinem Schatten fürchten würde, bestand darin, dass er sich nicht zutrauen und sich nicht darauf einlassen würde, die aus der genannten Annahme entstehenden Widersprüche mit sophistischer Gewandtheit wegzudisputiren.

93) Ebendort: ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς . . . ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις]. Die Stelle eines Commentars zu diesen Worten vertritt, was *Ritter* in Beziehung auf Plato in *d. Gesch. der Phil. Th. .II S.* 273 sagt: „Dass das Forschen von [der einen Idee zur andern fortschreiten soll, das setzt voraus, dass in dem einen Begriff an und für sich der forschenden Seele nichts Befriedigendes gegeben ist, sondern Befriedigung aus ihm erst erwächst, wenn er in seinem Zusammenhange mit dem ganzen Systeme der Begriffe erkannt worden. Deswegen betrachtet Platon die einzelnen Ideen als Voraussetzungen, über welche noch Rechenschaft gegeben werden könne durch eine höhere Voraussetzung, d. h. durch eine höhere Idee, bis man zuletzt zu einem Genugsamen gelange *(Phaedon* 101 *D)* d. h. zu einer Idee, welche durch keine höhere Voraussetzung oder Idee gerechtfertigt zu werden braucht.“ Damit ist aber die gründliche Auseinandersetzung Susemihls a. a. O. zu vergleichen, wie „Plato andeute, dass er bisher meist nur kritisch und hypothetisch, überhaupt nur indirect zu verfahren vermocht habe, dass er aber nunmehr auf diesem Wege zur festen Begründung der Idee gelangt sei, und jetzt von dieser auszugehen gedenke.“

94) *S.* 102 *A:* ὡμολογεῖτο, εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν.] Τἆλλα, das Uebrige, sind die Erscheinungen der Welt. Diese gelten dem Plato — und darin besteht die Bedeutsamkeit und die Wahrheit seiner Philosophie — als das Nichtige und Vergängliche gegenüber den in ewigem Glanze und in unvergänglichem Leben an und für sich bestehenden Ideen. Was die Erscheinungen Wahres an sich

haben, das haben sie dadurch, dass sie in Verbindung mit jenen stehen und Theil an ihrem Wesen haben; auch der Name selbst, mit dem sie und ihre Eigenschaften belegt werden, ist nur ein von den Ideen erborgter, denen er eigentlich und im wahren Sinne zukommt. Es giebt z. B. eine Idee der Schönheit, und dieser allein kommt ursprünglich der Name des Schönen zu, es wird derselbe aber auf alles, was jener Idee entspricht, übertragen, und jeder, der irgend ein Ding schön nennt, thut dies nach der bald mehr bald minder klaren Anschauung der Idee der Schönheit, die er in sich trägt, da ohne dies in der That gar keine Uebereinstimmung der Menschen in der Benennung der Dinge und ihrer Eigenschaften möglich wäre.

95) *S.* 102 *B*: ἄρ' οὐχ ὅταν Σιμμίαν Σωκράτους φῇς μείζω εἶναι . . . καὶ σμικρότητα;] Nachdem das Fundament der neu begonnenen Argumentation durch den Satz, dass allen Dingen nur insofern ein Prädicat zukommt, als sie Theil an dem Begriffe dieses Prädicats haben, gelegt ist, wird nun zu dem zweiten, der Sache selbst näher kommenden Satze übergegangen, dass entgegengesetzte Begriffe sich gegenseitig ausschliessen und deshalb nie zu gleicher Zeit von einem Gegenstande prädicirt werden können. Sokrates wählt, um dies zu beweisen, die beiden Begriffe, die er schon vorher am meisten gebraucht hatte, Grösse und Kleinheit, und nimmt als sinnliche Träger derselben, oder als Subjecte, von denen sie prädicirt werden können, sich selbst an und zwei der Anwesenden, die beide grösser als er sind, von denen aber der eine, Phädon, wieder grösser als der andere, Simmias, ist. Diese Wahl gewährt ihm nämlich den Vortheil, dass er die scheinbare Vereinigung zwei entgegengesetzter Prädicats-Begriffe an Einem Subjecte, der Grösse und der Kleinheit am Simmias, als in Wahrheit doch nicht vorhanden darstellen und davon dann jene allgemeine Bemerkung von der gegenseitigen Ausschliessung zwei entgegengesetzter Begriffe herleiten kann. Der Grund nämlich, weshalb im Simmias sich doch nicht zwei entgegengesetzte Prädicats-Begriffe vereinigen, liegt darin, weil ihm nicht absolute, sondern nur relative Grösse und Kleinheit beigelegt wird. Sokrates drückt dies so aus: der Grund, warum Simmias an Grösse den Sokrates übertrifft, aber vom Phädon übertroffen wird, liegt nicht darin, dass Simmias Simmias ist, Sokrates Sokrates und Phädon Phädon, d. h. nicht darin, dass Grösse und Kleinheit an sich zu dem Wesen dieser Männer gehören und also ein ihnen immer und unter allen Umständen zukommendes Prädicat ausmachen, sondern darin, dass jedem von ihnen nur im Ver-

gleiche mit oder im Verhältnisse zu einem anderen Grösseren oder Kleineren Kleinheit oder Grösse zugeschrieben wird. Wenn man also den Simmias klein und gross nennt, so hat dies nur die Bedeutung, dass er im Vergleich mit dem Phädon klein und im Vergleich mit dem Sokrates gross ist, beides zugleich aber kann er nicht sein. Daraus wird dann zunächst die Wahrheit hergeleitet, dass Grösse und Kleinheit nicht nur als Begriffe an sich, sondern auch als einem bestimmten Subjecte inhärirende Begriffe sich gegenseitig ausschliessen, und dies dann auf die gegenseitige Ausschliessung der Begriffe überhaupt, mögen sie an sich oder als Prädicate eines bestimmten Gegenstandes gedacht werden, ausgedehnt. Ueber den Zusammenhang der einzelnen Sätze und die Wahrheit der Behauptung selbst s. *Krit. Comment. II. S.* 37—40.

96) *S.* 102 *D*: Ἔοικα, ἔφη, καὶ ξυγγραφικῶς ἐρεῖν.] Diese scherzhafte Bemerkung des Sokrates, er komme sich in der grossen Genauigkeit, mit welcher er die Sache auseinandersetze, wie eine Gerichtsperson vor, die einen Contract aufzusetzen habe, ist für uns insofern wichtig, weil wir daraus sehen, dass Plato über die uns fast zu ausführlich und genau vorkommende Beweisführung ein vollständig klares Bewusstsein gehabt, diese Ausführlichkeit aber zur Verständigung über die Sache für nöthig gehalten habe. Diese Nöthigung lag nun aber besonders darin, weil manche allgemeine logische Begriffsbestimmungen, für welche wir jetzt ein durch die Wissenschaft und das Leben so fest ausgeprägtes Wort haben, dass jeder, der es hört, damit zugleich auch den ihr zum Grunde liegenden, wenn auch noch so inhaltsreichen Begriff erkennt, zu Platos Zeit noch einer solchen sprachlichen Bezeichnung entbehrten und daher durch Umschreibung und Erörterung klar gemacht werden mussten, wie hier z. B. die Begriffe des Absoluten und des Relativen. Für die grössere Breite aber, welche dadurch in die Philosophie desselben kommt, werden wir reichlich eines Theils durch das grosse Interesse entschädigt, welches das Ringen des Geistes nach dem rechten Worte und Ausdrucke gewährt, anderen Theils und ganz besonders durch die grosse Anschaulichkeit und Frische, welche seine philosophische Darstellung dadurch erhält, dass überall an die Stelle des zu einem Worte verfestigten Begriffes der lebendige Inhalt desselben gegeben wird.

97) *S.* 102 *D*: τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος.] Die Grösse an uns d. h. die concrete Grösse, die Grösse in ihrer Erscheinung an einem bestimmten Gegenstande. Es werden aber die Begriffe Grösse und Kleinheit von Sokrates personificirt

und wie lebendige Wesen gedacht, die alles, was ihrer Natur widerspricht, von sich abwehren und fern halten, und, wenn es dennoch naht, entweder davongehn oder untergehn, in keinem Falle aber ihnen eine Berührung mit sich gestatten.

98) *S.* 102 *E*: ὥσπερ ἐγὼ δεξάμενος . . . μέγα ὂν σμικρὸν εἶναι.] Der Sinn dieser Worte ist: Sowie wenn mir, im Vergleich mit Simmias, das Prädicat der Kleinheit beigelegt wird, dadurch mein Wesen an sich nicht alterirt wird, sondern ich noch unverändert derselbe Sokrates bleibe, der ich vorher war, wo man diese Vergleichung noch nicht angestellt hatte, also Sokrates und zugleich klein, so ist es nicht mit den Begriffen selbst, die von jemandem prädicirt werden. Der Begriff Grösse z. B., der jemandem beigelegt wird, duldet nicht als ein ihm wieder beigelegtes Prädicat den Begriff Klein an sich, so dass er bliebe, was er war, gross, und doch zugleich etwas anderes würde, als was er war, klein. Ueber die Schwierigkeiten aber des Verständnisses dieser ganzen Stelle von ἀλλὰ δυοῖν τὸ ἕτερον an s. *Krit. Comment. II. S.* 41—46.

99) *S.* 103 *A*: Καί τις εἶπε τῶν παρόντων *bis C*: γένεσιν ἀλλήλων δέξασθαι.] Es wird nun dem Einwurfe begegnet, den jemand aus dem *S.* 70 und 71 Behaupteten gegen den oben aufgestellten Satz erheben könnte, dass nämlich, wenn alles immer aus dem ihm Entgegengesetzten entstehe, die beiden Gegensätze doch auch müssten vereinigt gedacht werden können, da sonst nicht immer einer aus dem anderen hervorgehn könnte. Sokrates entgegnet aber auf diesen Einwurf ganz richtig, dort sei von Gegenständen und deren Zuständen die Rede gewesen, an denen sich gewisse Begriffe als Prädicate befänden, hier aber handle es sich um die Begriffe selber. So wie nämlich oben schon gezeigt wurde *(Anm.* 95*)*, dass demselben Gegenstande in verschiedener Beziehung ganz entgegengesetzte Begriffe als Prädicate beigelegt werden können, so können auch an einem Gegenstande ganz entgegengesetzte Zustände aus einander hervorgehn (ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα). Simmias wurde gross genannt, verglichen mit dem Sokrates, und klein im Vergleich mit dem Phädon, aber deshalb ist gross nicht zugleich klein an ihm. Und ebenso wird aus einem kleinen Baum allmälig ein grosser Baum, aber nicht weil der Begriff Klein an dem Baume zugleich auch gross gewesen ist, sondern weil in dem Verhältnisse, als der Begriff Gross eintritt, der Begriff Klein vor ihm weicht. Die Veränderung liegt also nicht in den Begriffen, sondern in dem geringeren oder grösseren An-

theile, den der sich ändernde Zustand des Baums an dem einen oder dem andern derselben hat.

100) *S.* 103 *C*: καίτοι οὔτι λέγω, ὡς οὐ πολλά με ταράττει.] Die Erklärung dieser Worte s. im *Krit. Comment. II. S.* 47.

101) Ebendort: Ἔτι δή μοι καὶ τόδε σκέψαι.] Von dem Beispiele, durch welches *S.* 102 *E* gezeigt wurde, dass demselben Gegenstande zwei entgegengesetzte Prädicats-Begriffe beigelegt werden können, ohne dass diese Begriffe deshalb selbst in einander übergehn (Mensch — gross und klein), wird nun zu einem anderen übergegangen, an welchem gezeigt werden soll, dass manchen Gegenständen von zwei entgegengesetzten Begriffen unter allen Umständen nur Einer als Prädicat zukommen kann (z. B. von den Begriffen Warm und Kalt dem Feuer nur jener, dem Schnee nur dieser), um daran wieder zu zeigen, dass nicht nur direct entgegengesetzte Begriffe, z. B. Warm und Kalt, sondern auch indirect entgegengesetzte, als Feuer und Kalt, Schnee und Warm, sich gegenseitig ausschliessen.

102) *S.* 104 *B:* φαίνεται οὐ μόνον ἐκεῖνα bis ἐναντία ᾖ.] Gerade z. B. und Ungerade sind zwei einander entgegengesetzte Begriffe, Zwei und Drei dagegen bilden weder unter einander noch zu jenen Begriffen Gegensätze. Da sie aber diese Begriffe als Prädicate an sich tragen, Zwei den Begriff Gerade und Drei den Begriff Ungerade, so schliessen auch sie immer denjenigen von jenen beiden Begriffen aus, der dem, ihnen als Prädicat zukommenden Begriffe entgegengesetzt ist. Zwei schliesst, weil es den Begriff Gerade als Prädicat an sich trägt, den Begriff Ungerade, und Drei dagegen, weil es den Prädicatsbegriff Ungerade hat, den Begriff Gerade aus. Zwei also und Ungerade, und wieder Drei und Gerade sind sich einander indirect entgegengesetzt.

103) *S.* 104 *C*: Βούλει οὖν, ἦ δ' ὅς *bis* 105 *D*: Καὶ μάλα σφόδρα, ἔφη ὁ Κέβης.] Die ganze Beweisführung geht darauf aus, zu zeigen, dass die Seele einen indirecten Gegensatz zum Tode bilde und den Tod also von sich ausschliesse oder nicht an sich herankommen lasse. Nachdem nun im Vorigen gesagt und an einleuchtenden Beispielen nachgewiesen ist, dass es Gegenstände und Begriffe gebe, die in einem solchen indirecten Gegensatze zu anderen Begriffen stehen, kommt es darauf an, für jene Gegenstände und Begriffe eine Definition aufzufinden, um nach dieser dann die Seele jenen, einen indirecten Gegensatz an sich tragenden Begriffen subsumiren zu können. Die Definition selbst ist nun diese: dass alle derartigen Begriffe das, was sie ergreifen (ἃ ὅ τι ἂν κατάσχῃ) oder in ihr Bereich ziehen,

nicht nur ihren Begriff, sondern auch noch einen entgegengesetzten, d. h. einen solchen, der mit einem anderen einen Gegensatz bildet, an sich zu haben (ἴσχειν) zwingen, oder, mit anderen Worten, ihm, ausser ihrem eigenen Begriffe, immer noch einen entgegengesetzten zuführen (ἐπιφέρειν). Die Drei z. B. als Begriff führt allen Gegenständen, die sie ergreift, und die dann nach ihr Drei genannt werden, nicht nur den Begriff der Dreiheit, sondern auch den des Ungeraden zu. So führt auch die Seele als Begriff allen den Gegenständen, die sie ergreift oder denen sie naht, (ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο 105 *D*) und die nach ihr Seelen genannt werden, nicht nur eben diesen Begriff, Seele, sondern auch den des Lebens zu (φέρουσα ζωήν), und sowie daher die Drei, an welchen Gegenständen sie auch sein mag, wegen des an ihr haftenden Begriffs des Ungeraden, nie den des Geraden an sich dulden wird, so wird auch die Seele, wegen des in ihr wohnenden Begriffs des Lebens, nie den des Todes an sich dulden können.

104) *S.* 104 *E*: "Αμοιρα δὴ τοῦ ἀρτίου τὰ τρία. "Αμοιρα. 'Ανάρτιος ἄρ' ἡ τριάς.] Dieser im Deutschen ganz überflüssig erscheinende Zusatz erhält nur durch Beachtung des Grundtextes sein Licht und seine Bedeutung. Die im Griechischen für die Begriffe Gerade und Ungerade gebräuchlichen Bezeichnungen nämlich sind ἄρτιος und περιττός, und mit dem letzteren Worte hat daher Plato zunächst auch den Begriff des Ungeraden ausgedrückt (περιττοῖς und ἡ περιττή). Da er nun aber später der Seele durch Sprach-Analogie den Unsterbliehkeitsbegriff vindicirt, (sie lässt den θάνατος nicht zu, ist also ἀθάνατος und eben deshalb ἀνώλεθρος), so konnte ihm jenes Wort für seinen Zweck nichts helfen, sondern er bedurfte eines solchen, in welchem die positive Benennung des Geraden, ἄρτιος, durch das, einen Mangel oder eine Nichttheilname bezeichnende ᾱ ins Gegentheil umgewandelt wurde; und so hat denn jener Zusatz lediglich den Zweck, zu zeigen, dass der Begriff, den die Sprache durch περιττός auszudrücken pflegt, auch durch das sonst ungebräuchliche ἀνάρτιος bezeichnet werden könne. Da wir im Deutschen aber das Gegentheil von Gerade für gewöhnlich schon durch das negative Ungerade ausdrücken, so fällt für uns die eigentliche Pointe jenes Ausdruckes ganz weg.

105) *S.* 104 *E*: "Ο τοίνυν ἔλεγον ὁρίσασθαι *bis* 105 *D*: Καὶ μάλα σφόδρα, ἔφη ὁ Κέβης. Die gegebene Definition wird nun noch erst im Zusammenhange mit dem, für die ganze Schlussfolge wichtigsten Satze von der Ausschliessung des Gegentheils wiederholt, dies noch durch einige Beispiele erläutert und dann (von *S.* 105 *B*: Πάλιν δή μοι an) die An-

wendung alles früher Gesagten auf die Seele gemacht. *Vgl. Krit. Comment. II. S.* 67.

106) Ebendort: τὸ γὰρ ἐναντίον αὐτῷ ἐπιφέρει.] „weil sie immer das diesem Entgegengesetzte zuführt,“ nämlich den einzelnen, Drei ausmachenden Gegenständen, die sie ergreift oder an die sie herantritt, d. h. denen sie sich als Begriff einsenkt *Vgl. Krit. Comment. II. S.* 59 *fg.*

107) *S.* 105 *A*: τοῦτο μὲν οὖν καὶ αὐτὸ ἄλλῳ οὐκ ἐναντίον.] „Das Doppelte selbst dann wieder ist einem anderen nicht entgegengesetzt;“ denn zum Einfachen bildet nicht das Doppelte, sondern das Mehrfache oder das Zusammengesetzte den Gegensatz, sowie auch die dann erwähnten halben und drittel Zahlen nicht dem Ganzen, welches seinen Gegensatz überhaupt in den Theilen hat, entgegengesetzt sind. *Vgl. Krit. Comment. II. S.* 68—74.

108) *S.* 105 *B*: Πάλιν δή μοι, ἔφη, ἐξ ἀρχῆς λέγε.] Bei der nun folgenden Anwendung des vorhin Gesagten auf die Seele wird auf das zurückgegangen, wovon bei der ganzen Argumentation ausgegangen wurde. Um nämlich die Unvergänglichkeit der Seele zu beweisen, musste der Grund oder die Ursache, wodurch überhaupt etwas entsteht und vergeht, aufgesucht werden *(S.* 95 *E)*. Der Grund davon muss aber, wie es weiter hiess, in dem Begriffe der Sache selber liegen. Der specifische Begriff eines Dinges nun ist in seinem Namen selbst ausgesprochen. So ist der specifische Begriff des Lebendigen das Leben, und das Lebendige entsteht also oder lebendig wird etwas dadurch, dass es Theil hat am Begriffe Leben oder dass Leben in ihm ist, sowie auf der anderen Seite das Lebendige dadurch vergehen oder lebendig zu sein aufhören wird, dass es, weil das Leben von ihm gewichen ist, keinen Theil mehr am Begriffe desselben hat. Nun ist aber aus dem über die gegenseitige Ausschliessung der Gegensätze Gesagten hervorgegangen, dass man statt jenes specifischen Begriffes auch einen anderen, der diesen immer als ein ihm nothwendiges Merkmal an sich trägt, nennen kann, und somit wird man also auch als Grund, wodurch etwas lebendig wird, statt des Lebens, die Seele, die sich nicht ohne den Begriff des Lebens denken lässt, sondern diesen immer als ein ihr wesentlich zukommendes Merkmal an sich hat *(vgl. Crat.* 399 *E)*, angeben können.

109) *S.* 105 *D*: Τί οὖν; τὸ μὴ δεχόμενον κ. τ. λ.] Bis jetzt ist bloss bewiesen, dass die Seele ihren indirecten Gegensatz, den Tod, nicht an sich duldet. Da nun aber das an sich Dulden eines Gegenstandes auf doppelte Weise vermieden werden kann: durch Entweichen oder durch Untergehn, so ist nun

noch zu beweisen, dass die Seele, wenn ihr Gegensatz, der Tod, nahet, nicht untergehn könne, sondern entweichen müsse.

110) *S.* 106 *B:* εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν . . . οὐδ' ἔσται τεθνηκυῖα.] Wenn das für die Seele bis jetzt bloss durch Sprach-Analogie gewonnene Prädicat ἀθάνατος, wodurch zunächst nur ausgedrückt wird, dass sie, so lange sie eben wirklich Seele ist, den Tod nicht an sich duldet, zugleich den Begriff der Unvergänglichkleit in sich schliesst, so wird die Seele, wenn der Tod sich ihr naht, diesem nicht erliegen, sondern gerettet und unversehrt davon gehn;*) denn den Begriff des Todes wird sie, als ihren indirecten Gegensatz, nach dem Vorhergesagten nicht an sich dulden oder nicht aufnehmen und als Seele also nicht todt sein können, (οὐδ' ἔσται τεθνηκυῖα) sondern eben ἀθάνατος sein, untergehen aber wird sie, wenn sie als ἀθάνατος zugleich ἀνώλεθρος ist, auch nicht können; also bleibt nur übrig, dass sie gerettet davongeht. Man beachte übrigens die Verschiedenheit der Form, in welcher die hypothetisch gesetzte Unvergänglichkeit als Prädicat auf der einen Seite des ἀθάνατον, auf der anderen des ἀνάρτιον, ἄθερμον und ἄψυχτον ausgedrückt ist. Bei den letzteren hiess es: εἰ ἦν ἀνώλεθρον „wenn es unvergänglich wäre," bei jenem: εἰ ἀθάνατόν ἐστι „wenn es unvergänglich ist," wodurch gleich im Voraus das angedeutet ist, was von den Worten ἀλλὰ τί κωλύει an weiter über die jener Annahme zum Grunde liegende Wahrheit gesagt wird. Bei dem Ungeraden, Unwarmen, Unkalten ist es nämlich weiter nichts als eine Hypothese, dass, wenn die in ihnen liegende Negation zugleich eine Negation der Vergänglichkeit in sich schlösse, auch die Gegenstände, denen jene Prädicate zukämen, Drei, Schnee, Feuer, unvergänglich sein müssten; denn diese Negation liegt eben nicht in ihnen, die genannten Gegenstände sind also nicht unvergänglich und werden also, wenn ihr indirecter Gegensatz kommt, diesem erliegen und untergehn können. Bei dem Prädicate ἀθάνατον dagegen erweist sich das bedingungsweise Angenommene als wirklich vorhanden. Die Negation des Todes schliesst zugleich die Negation der Vergänglichkeit in sich;

---

*) Diese zweite positive Folge ist für den sich daran schliessenden Causalsatz die Hauptsache. Im Texte selbst ist sie nicht hervorgehoben; dass Plato aber in allen angeführten Beispielen beide, die negative und die positive Folgerung immer zusammendenkt, geht daraus hervor, dass in dem ersten Beispiele bloss das Nichtvergehn (ἀνώλεθρα ἂν ἦν), im zweiten bloss das Davongehn (ὑπεξῄει ἂν ἡ χιὼν σῶς καὶ ἄτηκτος), im dritten beides zusammen (οὐδ' ἀπώλλυτο ἀλλὰ σῶν ἂν ἀπελθὸν ᾤχετο), und im letzten dann wieder bloss das Nichtvergehn (ἀδύνατον ἀπόλλυσθαι) erwähnt wird.

somit ist also die Seele als ἀθάνατος zugleich ἀνώλεθρος und wird also bei Annäherung des Todes nicht untergehen, sondern davongehen und entweichen.

111) *S.* 106 *D:* Ὁ δέ γε θεός . . . μηδέποτε ἀπόλλυσθαι.] Gott und die Idee des Lebens werden als die beiden Gegenstände, die jeder als ἀθάνατοι und eben deshalb auch als ἀνώλεθροι anerkenne, hervorgehoben — wie denn allerdings bei Homer schon den Göttern als das sie bestimmt von den Menschen unterscheidende Prädicat Unsterblichkeit beigelegt wird *(Nägelsbach, Hom. Theol. S.* 38*)*, und es eben so im Neuen Testamente *(*1. *Tim.* 6, 16*)* von Gott heisst: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν —, und daran dann der Gedanke geknüpft, dass aus demselben Grunde alle Gegenstände, die als ἀθάνατοι nachgewiesen sind, auch ἀνώλεθροι sein müssen.

112) *S.* 107 *B:* κἂν τοῦτο αὐτὸ σαφὲς γένηται] „seid ihr dessen gewiss geworden," dass ihr nämlich der Wahrheit so nahe gekommen seid, als es dem Menschen überhaupt, sich ihr zu nähern, möglich ist.

113) Eben dort: Ἀλλὰ τάδε γ', ἔφη, ὦ ἄνδρες, δίκαιον διανοηθῆναι, ὅτι κ. τ. λ.] Sokrates hat den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele nun vollständig geführt, somit der *S.* 69 *E* und 70 ausgesprochenen Aufforderung des Kebes, das zu begründen, was er bei der Vertheidigung seiner selbst hinsichtlich der Freudigkeit, mit der er dem Tode entgegengehe, als gewiss vorausgesetzt hatte, genügt, und knüpft nun daran die paränetische Bemerkung, wie nothwendig es bei dieser Aussicht auf ein ewiges Leben sei, sich diejenige Bildung des Geistes und Herzens zu verschaffen, bei der allein man dem künftigen Leben und der dort alle erwartenden Vergeltung mit Ruhe und Freude entgegensehen könne. Zu vergleichen sind die schönen Worte, mit denen im *Gorgias S.* 526 *D* die Schilderung des Gerichtes, das unser nach dem Tode wartet, geschlossen wird.

114) *S.* 107 *D:* λέγεται δὲ οὕτως.] Plato hat die mythischen Vorstellungen vom künftigen Gerichte und den dadurch bedingten Zustand der Seele nach dem Tode, wie sie im Volke lebten und besonders in den Mysterien gelehrt wurden, mit verschiedenen Modificationen in drei Dialogen, im *Gorgias (S.* 523 *etc.)*, im *Phädon* und in der *Republik (X, S.* 614*)* vorgetragen. Diese mythischen Darstellungen nun sind durchweg von wahren Gedanken durchzogen, und namentlich ist es „die Vorstellung von einer auch im künftigen Leben fortwirkenden Gerechtigkeit, von dem innigen Zusammenhange des gegenwärtigen Daseins mit dem künftigen und von einer, den Menschen auch jenseits des Grabes nicht verlassenden göttlichen Führung" *(Kunhardt S.* 72*)*

auf der sie, wie auf einer sicheren Basis aufgebaut sind. Was aber überhaupt den häufigen Gebrauch betrifft, den Plato in seinen Dialogen von den Mythen und Traditionen macht, so hat sich hierüber in neuerer Zeit, ausser *Ackermann* in seiner Schrift *„das Christliche im Plato und in der Platon. Philosophie,“* besonders *Baur* in der Schrift *„das Christliche im Platonismus,“* eben so gründlich als wahr ausgesprochen, und wir entnehmen aus Letzterem als das Wesentliche hierüber Folgendes:

Plato giebt sich, wie durch die Zurückführungen aller Erscheinungen und Vorstellungen auf den Begriff, so auch dadurch, dass er die sittlich-religiösen Wahrheiten zum eigentlichen Ausgangs- und Mittelpunkte seiner Philosophie macht, als einen ächten Schüler des Sokrates zu erkennen. Ein religiöser Charakter ist seiner Philosophie mehr als irgend einer anderen der alten Zeit aufgedrückt. Nun unterscheidet sich aber die Religion von der Philosophie dadurch, „dass sie nicht ohne eine positive, historisch gegebene Auctorität sein kann. Ohne eine solche Auctorität würde ihr der Charakter objectiver Wahrheit fehlen, welcher ihr ihrem Begriffe nach zukommen muss. Sie kann ihre Wahrheiten nur von einem historisch gegebenen Anfangspuncte ableiten, welcher seine bestimmende Auctorität darin hat, dass er über das Bewusstsein jedes Einzelnen hinausliegt und auf eine höhere göttliche Causalität zurückführt.“ Eine solche Auctorität musste nun dem Plato bei seinen religiösen Philosophemen in dem Glauben seines Volkes liegen, und wenn er daher auch auf der einen Seite in manchen Puncten mit diesem nicht zusammenstimmen konnte, so erklärt sich auf der andern doch daraus seine Vorliebe für das Mythische und Traditionelle. Mythus und Tradition, besonders auch wie sie in den Mysterien vorkommen, sind ihm die Uroffenbarungen der Gottheit, durch den Mund der alten Priester und Sänger, die er Söhne und Propheten der Götter nennt *(Rep. II.* 366 *B. Meno* 81 *A)*, auf die späteren Menschen gekommen. „Göttersöhnen aber“, heisst es im Timäus 40 E, „muss man in Anschung dessen glauben, was sie über die Götter, von denen sie selbst abstammen, sagen, da sie ja dann nur wie von Eigenem reden;“ und je mehr also solche Sagen in eine hinter der Gegenwart liegende Vergangenheit hinausgehen, desto gewisser gehen sie, da das frühere Geschlecht auch ein der Gottheit verwandteres war *(Phileb.* 16 *C)*, in eine von der Gottheit erleuchtete Zeit zurück und tragen eben deshalb selbst den Charakter der Wahrheit und der Göttlichkeit an sich *(vgl. Cic. Tusc. I.* 12*)*. „Was daher den Aposteln und Evangelisten

die Propheten des alten Bundes, das sind," wie es bei *Ackermann S.* 52 heisst, „dem Plato die alten gottbegeisterten Sänger," und über diese ganze Richtung Platos gilt das, was *Schleiermacher in der Einleitung zum Staate S.* 19 in Beziehung darauf, dass Plato sich weigert, dem von ihm erbauten idealen Staate selbst eine Gesetzgebung über die Gottesdienste zu geben, und diese vielmehr dem Apollo überlässt, bemerkt: „Wenn sich Plato auch in den bisherigen Büchern schon muthig gegen alle, die Idee des höchsten Wesens entwürdigende Fabelei erklärt, so war er zugleich zu tiefsinnig, um sich der flachen räsonnirenden Götterverachtung einiger Sophisten gleich zu stellen, und nicht vielmehr das wunderbare Gewebe von Naturahnung und geschichtlicher Sage in der hellenischen Götterlehre in Ehren zu halten und in guten Nutzen für seine Mitbürger verwenden zu wollen."

In dem vorliegenden Dialoge nun ist der Mythus über die Unterwelt und die Wohnungen der Seligen „absichtlich dazu bestimmt, der ganzen Darstellung ihre Vollendung zu geben, um die durch die dialektische Entwickelung gewonnenen Lehren und Wahrheiten in der Objectivität einer Anschauung darzustellen, in welcher Philosophie und Religion, Speculation und Tradition sich zu demselben Resultate vereinigen. Die Philosophie wird sich im Mythus ihres eigenen Inhalts bewusst und der Mythus hinwiederum leiht der abstracten Idee eine Form, in welcher auch das an das Concrete gewöhnte und einer positiven Auctorität bedürfende Volksbewusstsein sich mit derselben befreunden kann."

115) *S.* 107 *D*: ὁ ἑκάστου δαίμων.] Die ganze Dämonenlehre ist sehr gründlich auseinandergesetzt von *Kreuzer im dritten Theile der Symbolik*, wo *S.* 69—71 auch auf die Verwandtschaft hingewiesen wird, welche zwischen der Griech. Dämonenlehre und dem Glauben der Juden an böse und gute Geister oder an Dämonen und Engel Statt findet. Dasselbe thut *Buttmann im Mythologus Bd. II. S.* 20 *etc.*

116) *S.* 107 *E:* ἐν πολλαῖς χρόνου καὶ μακραῖς περιόδοις.] Die Zahl dieser Zeitumläufe, nach deren Ablauf die Seelen wieder hieher (δεῦρο πάλιν) d. h. auf die Erde zurückkehren, wird in der *Republik S.* 615 *A* auf zehn festgestellt und jeder zu hundert Jahren angenommen, „weil dies die Länge des menschlichen Lebens ist," so dass also die ganze Wanderung 1000 Jahre dauert. Nach je 100 Jahren erfolgt immer von Neuem Strafe oder Lohn, „damit sie zehnfach für Unrecht büssen und nach demselben Masstabe ihren Lohn erhalten."

117) *S.* 108 *A:* η μὲν οὖν κοσμία τε καὶ φρόνιμος ψυχὴ ἕπεταί τε καὶ οὐκ ἀγνοεῖ τὰ παρόντα.] Da die sittlich wohlgeordnete und vernünftige Seele sich schon im Leben vom Leibe und dem Einflusse der sichtbaren Welt zu befreien suchte, so ist ihr der jetzt eintretende Zustand im Hades, als der unsichtbaren Welt, kein unbekannter, und willig folgt sie daher dem sie dahin führenden Dämon.

118) *S.* 108 *D:* οὐχ ἡ Γλαύκου γέ μοι τέχνη δοκεῖ εἶναι διηγήσασθαι, ἅ γ᾽ἐστίν.] Glaukus, ursprünglich ein gewandter Fischer und Taucher in der Böotischen Stadt Anthedon, ward später als Πόντιος Γλαῦκος unter die Meergötter versetzt. Plato erwähnt seiner noch *Rep. X.* 611. Er gehörte, wie Nereus und Proteus, zu den durch ihre Weissagekunst bekannten Seegöttern und galt für so ausgezeichnet in derselben, dass nach dem Dichter Nikander (um 140 v. Chr.) sogar Apollo sein Schüler darin wurde. Es wurde daher sprüchwörtlich von allem dem, dessen Auffassung und Ausführung viel Scharfsinn und Einsicht erforderte, zu sagen, es gehöre des Glaukus Kunst dazu, sowie vom Gegentheile, sie gehöre nicht dazu. *Vergl. Baumstark in Paulys Real-Encyklop.* und *Bernhardy zu Dion. Perieg. S.* 913.

119) *S.* 108 *C:* ὡς ἐγὼ ὑπό τινος πέπεισμαι.] Man braucht an keinen bestimmten Philosophen zu denken, da „Plato gern auf solche und ähnliche Weise, die so als eine blosse Form genommen werden darf, seine eigenen Ansichten einführt." *Reinganum in der Zeitschr. für Alterthumsw.* 1841. *S* 749.

120) *S.* 108 *E:* Πέπεισμαι τοίνυν bis *S.* 109 *A:* ὁμοίως δ᾽ἔχον ἀκλινὲς μενεῖ.] Plato nimmt also mit Anaximander an *(vgl. zu* 97 *D)*, dass die Erde sich als eine Kugel in der Mitte der Welt durch ihr eigenes Gleichgewicht in der Schwebe erhalte. Auch geht aus dieser Stelle hervor, dass er sie als unbeweglich und von Sonne, Mond und Sternen umkreist dachte. Das Wahre hatten schon die Pythagoreer, Pythagoras selbst, Philolaus und Archytas geahnt, die von einem Centralfeuer sprachen, um das sich die Erde, freilich zugleich mit der Sonne und dem Monde, drehe, und noch bestimmter sprach später Aristarch aus Samos (um 260 v. Chr.) die Bewegung der Erde um sich selbst und um die Sonne aus. Im Allgemeinen aber behielt die andere, durch den Augenschein gestützte Theorie die Oberhand, und nachdem der grösste Geograph des Alterthums, Eratosthenes aus Kyrene (um 200 v. Chr.) und der grösste Mathematiker desselben, Archimedes aus Syrakus, mit den Früheren die Unbeweglichkeit der Erde im Mittelpuncte der Welt angenommen hatten, gründete der grösste Astronom der Griechen, Clau-

dius Ptolemäus aus Aegypten (um 160 n. Chr.), das System darauf, das sich unter dem Namen des Ptolemäischen bis auf Copernicus in Ansehen erhalten hat. *Vergl. Ukert Geogr. der Gr. u. R. Th. I. Abthl. 2. S. 90—152*, und *Reinganum „Ueber Platos Ansicht von der Gestalt der Erde“* a. a. O.

121) *S.* 109 *B*: καὶ ἡμᾶς οἰκεῖν τοὺς μέχρι Ἡρακλείων στηλῶν ἀπὸ Φάσιδος ἐν σμικρῷ τινι μορίῳ.] Der Phasis und die Säulen des Herkules galten lange für die Endpuncte der Erde in ihrer, den Griechen vorzugsweise bekannten Längen-Ausdehnung von Osten nach Westen. Alle den Griechen bekannten Völker aber wohnten an den Küsten des sich zwischen jenen Endpuncten ausdehnenden Meeres, und Plato versteht daher unter den ἡμᾶς sämmtliche, die damals bekannte Erde bewohnende Menschen.)

122) Eben dort: αὐτὴν δὲ τὴν γῆν.] Die Erde selbst, oder, wie sie weiter unten *S.* 110 *A* heisst, die wahre Erde im Gegensatze zu den Vertiefungen, in denen wir wohnen und die wir fälschlich für die eigentliche Erde halten.

123) *S.* 111 *A:* περὶ τὸν ἀέρα.] Die Luft, unsre Atmosphäre, füllt nämlich die Vertiefungen, der Erde bis an den Rand des von jenen Seligen bewohnten Landes aus, so dass diejenigen derselben, welche nicht in der Mitte, sondern eben am Rande dieses Landes wohnen, zu ihren Füssen nach einer Seite hin die Luft, aber um und über sich den Aether haben.

124) *S.* 112 *C:* εἰς τὸν τόπον τὸν δὴ κάτω καλούμενον.] S. *Krit. Comment. II. S.* 96.

125) Eben dort: τοῖς κατ' ἐκεῖνα τὰ ῥεύματα bis κρήνας ποιεῖ.] „In das Gebiet der dortigen Ströme“ (τοῖς κατ' ἐκεῖνα τὰ ῥεύματα) d. h. der sich in der jenseitigen Halbkugel befindlichen unterirdischen Ströme. Ihnen werden τὰ ἐνθάδε, die in der diesseitigen Halbkugel sich befindenden, entgegengestellt. In beide strömt das Wasser des Tartarus „durch die Erde“ d. h. durch die eben erwähnten Gänge und Oeffnungen oder Kanäle der Erde, und beide dringen, ebenfalls durch Kanäle, bis auf die Oberfläche der Erde hervor, deren Gewässer sie bilden und fortwährend speisen. Dieser Zusammenhang der unterirdischen Ströme mit denen auf der Oberwelt findet sich schon bei Homer ausgesprochen, da es von dem Thessalischen Flusse Titaresius Il. 2, 751 heisst, er fliesse nach seiner Mündung in den Peneus wie Oel auf dem Spiegel desselben, weil er ein Arm des Styx sei: ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀποῤῥώξ.

126) *S.* 112 *D:* καὶ ἔνια μὲν καταντικρὺ ᾗ εἰσρεῖ ἐξέπεσεν.] „und einige sind auf der entgegengesetzten Seite, als wo

sie einströmen, hervorgebrochen.“ Einige also, die in der jenseitigen Halbkugel entsprungen sind, münden in der diesseitigen, und andere wieder, deren Ursprung in der diesseitigen ist, haben ihre Mündung in der jenseitigen. Das Nähere hierüber und über das zunächst Folgende s. im *Krit. Comment. II. S.* 103—113.

127) *S.* 112 *E:* τέτταρ' ἄττα ῥεύματα his 113 *C:* Κωκυτός.] Plato schliesst sich in Zahl und Namen der Flüsse ganz der Homerischen Darstellung in Od. 10, 508 an. Der Okeanus ist dem Homer ein grosser tiefer Strom, der die von ihm als Scheibe gedachte Erde umfluthet und also eigentlich zu den Gewässern der Oberwelt gehört. Da er aber nach Homer unmittelbar ans Reich der Unterwelt grenzte, zu welcher der Weg über ihn hinführte, und über seinen Ursprung und Lauf und seine ganze Beschaffenheit ein geheimnissvolles Dunkel herrschte, so wird er von Plato mit zu den Strömen der Unterwelt gerechnet. Wenn Homer aber den Kokytus einen Arm des Stygischen Gewässers (Στυγὸς ὕδατος ἀπορρώξ) nennt, so stimmt dazu ganz gut die Platonische Darstellung, nach welcher der Kokytus erst, nachdem er den Stygischen See durchströmt hat, rechte Kraft und Stärke gewinnt.*) Uebrigens ist in den Namen dieser Gewässer schon der Schrecken der Unterwelt und das traurige Loos derer, die dort weilen müssen, ausgedrückt. Pyriphlegethon ist der Feuerbrenner, Acheron der Schmerzensstrom, Kokytus der Jammerstrom, Styx der Verabscheute, Gehasste. Vgl. O. Müller Prolegomena zu e. wissensch. Mythol. *S.* 363 u. Nitzsch zu *Hom. Od.* 10, 511.

128) *S.* 113 *A:* τῆς παρ' ἡμῖν θαλάττης.] Ἡ παρ' ἡμῖν oder καθ' ἡμᾶς θάλαττα oder auch ἥδε ἡ θάλαττα ist bei den Griechen die gewöhnliche Bezeichnung des Mittelländischen Meeres. Auch die Römer nennen es *mare nostrum.*

129) *S.* 113 *B:* περιελιττόμενος δὲ τῇ γῇ.] *S. Krit. Comment. II. S.* 112.

130) Eben dort: οὗ καὶ οἱ ῥύακες ἀποσπάσματα ἀναφυσῶσιν, ὅπῃ ἂν τύχωσι τῆς γῆς.] „dessen Feuerströme auch, wo sie gerade in der Erde sind, Bruchstücke zu uns hinaufsprühen.“ Unter diesen Bruchstücken oder abgerissenenen Theilen des Pyriphlegethon sind die Lavaströme der feuerspeienden Berge gemeint. *S. Krit. Comment. II. S.* 113.

131) *S.* 113 *D:* Τούτων δὲ οὕτω πεφυκότων κ. τ. λ.] Es folgt

---

*) Wenn Proklus in der von Stallbaum citirten Stelle sagt: „Κωκυτός θ' ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.“ Ὅθεν, οἶμαι, καὶ ὁ Σωκράτης Στύγιον αὐτὸν προσείρηκεν, so ist das nicht ganz richtig, da die Worte ὃν δὴ ἐπονομάζουσι Στύγιον sich nicht auf den Kokytus, sondern auf die Gegend beziehn, die er durchströmt.

Das Loos der mittelmässigen Seelen. Sie erhalten auf dem Acherusischen See nach Verhältniss Lohn und Strafe. *S.* 113 *D*: Τούτων δὲ οὕτω π. — *b.* Das Loos der schlechten Seelen: α. der unheilbaren. Sie erleiden ewige Strafen im Tartarus *S.* 113 *E*: οἳ δ' ἂν δόξωσιν ἀν. β. der heilbaren. Sie bestehen Büssungen in den Flüssen der Unterwelt. *S.* 113 *E*: οἳ δ' ἂν ἰάσιμα μέν, μεγ. — *c.* Das Loos der guten Seelen: α. der durch Instinct und Gewohnheit gut gewesenen. Sie bewohnen die obere Erde. *S.* 114 *B*: οἳ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφ. β. der durch Philosophie vollkommen rein gewordenen. Sie werden in einen überweltlichen Ort gelangen und dort ohne Leiber ein seliges Leben führen. *S.* 114. *C.* τούτων δὲ αὐτῶν bis ἐν τῷ παρόντι.

135) *S.* 114 *E*: καὶ ἐλευθερίᾳ καὶ ἀληθείᾳ.] Beide zusammen bezeichnen die vierte Cardinaltugend, die σοφία, welche die beiden Momente in sich schliesst: 1. Erkenntniss der Wahrheit, 2. Anwendung der erkannten Wahrheit aufs Leben zur Freimachung der Seele von allen irdischen Banden.

136) *S* 115 *A*: ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἂν ἀνὴρ τραγικός, ἡ εἱμαρμένη.] Diese Worte sind charakteristisch für den Sokrates, der auch im Angesichte des Todes noch jene zur Ironie geneigte muntere Laune beibehält, mit der er im Leben so oft seine Reden zu würzen pflegte.

137) Eben dort: καὶ σχεδόν τί μοι ὥρα τραπέσθαι πρὸς τὸ λουτρὸν . . . νεκρὸν λούειν.] Die Leiche unmittelbar nach dem Tode zu waschen, war ein durch die Religion geheiligter Brauch bei den Griechen. Schon wer den Göttern opfern oder zu ihnen beten wollte, musste sich vorher, zum äusseren Zeichen, dass nur ein Reiner sich den Göttern nahen dürfe, die Hände waschen, daher Il. 6, 266 der mit blutbespritzten Händen aus der Schlacht zurückkehrende Hektor seiner Mutter, auf ihre Aufforderung, dem Zeus zu spenden, antwortet: „Wein zu spenden dem Zeus mit ungewaschenen Händen, Scheu ich mich;“ und jeder, der in einen Tempel hineinging, wurde aus demselben Grunde vorher vom Priester mit geweihtem Wasser besprengt (χερνίπτεσθαι). Durch den Tod aber kommt der Mensch in eine noch unmittelbarere Berührung mit den Göttern als durch Beten und Opfern. Wer nun vor dem Tode durch Waschen diese Reinigung an sich selbst vollzog, bewies dadurch, dass er mit freudigem Bewusstsein demselben entgegenging, und wie daher, nach Euripides, Alkestis sich wusch, als der Tag nahte, wo sie für ihren Gatten Admetus sterben sollte, so thut es auch hier Sokrates. *Vergl. Potter, Archäologie Th. II. S.* 371 und *Hermann, Lehrbuch der Griech. Antiquitäten Th. III. S.* 198 *Anm.* 5.

138) *S.* 115. *C*: ϑάπτωμεν δέ σε τίνα τρόπον; bis 116 *A*: ῃ καὶ μάλιστα ἡγῇ νόμιμον εἶναι.] Seiner Grundansicht vom Verhältniss des Leibes zur Seele getreu erklärt Sokrates die Art und Weise, wie jener bestattet werde, für gleichgültig (ὅπως ἄν, ἔφη, βούλησϑε. *Vergl. Cic. Tusc. I.* 43.) Da man indess einmal gebräuchlichen Formalitäten nicht nur dadurch einen Werth beilegt, dass man sich ängstlich an sie hält, sondern auch dadurch, dass man sie absichtlich unterlässt, so fügt er am Schlusse seiner Antwort *S.* 116 *A*, nachdem er wiederholt hat, Kriton möge nur sagen, er bestatte ihn so, wie es ihm beliebe (ὅπως ἄν σοι φίλον ῇ), hinzu: und wie er es der Sitte und dem Herkommen für gemäss halte (καὶ μάλιστα ἡγῇ νόμιμον εἶναι). Worin diese Sitte aber bestand, darüber vergl. ausser *Hermann a. a. O.* § 39 *u.* 40 *Becker, Charikles Th. II. S.* 166. Von den ältesten Zeiten her bestand hiebei neben einander der doppelte Brauch, die Leiche entweder zu verbrennen oder zu begraben (ὁρῶν μου τὸ σῶμα ἢ καόμενον ἢ κατορυττόμενον), wiewohl zu verschiedenen Zeiten bald die eine bald die andere, im Allgemeinen aber das Beerdigen vorherrschend war, bis die Verbreitung des Christenthums nach und nach dem Verbrennen, welches bei den Römern ausschliesslich Gebrauch war, gänzlich ein Ende machte.

139) *S.* 115 *D*: ἐγγυήσασϑε οὖν με πρὸς Κρίτωνα ... πρὸς τοὺς δικαστὰς ἠγγυᾶτο.] Mit Beziehung auf das *Apol.* 38 *B* Gesagte.

140) *S.* 115 *E*: τὸ μὴ καλῶς λέγειν ... ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς.] „sich nicht richtig ausdrücken, ist nicht nur an sich selbst ein Fehler, sondern wirkt auch nachtheilig auf die Seelen ein;“ denn durch unrichtige Benennung einer Sache kommen unrichtige Vorstellungen und Begriffe in die Seele, und sowie nun die Erkenntniss der Wahrheit der Seele zur Erreichung ihrer Bestimmung förderlich ist, so muss jeder unwahre Gedanke, der sich in ihr festsetzt, als ein Schade für sie und als ein Hinderniss für ihre normale Entwickelung angesehen werden.

141) *S.* 116 *B*: δύο γὰρ αὐτῷ υἱεῖς σμικροὶ ἦσαν, εἷς δὲ μέγας.] Wir kennen die Namen dieser auch in der Apologie 34 *D* erwähnten Söhne des Sokrates aus *Xen. Mem. II.* 2, 1. Der Geist des Vaters war auf keinen derselben übergegangen, und die Geschichte kennt sie nicht (*indociles* nennt sie Seneka *Ep.* 104), so dass, wie oft bei Kindern grosser Männer, so auch hier das Homerische Wort (*Od.* 2, 276) eintrifft: „Wenige Kinder fürwahr sind gleich dem Vater geartet, Vielmehr schlechter die meisten und nur sehr wenige besser.“

142) *S.* 117 *B:* Τί λέγεις, ἔφη, περὶ τοῦδε τοῦ πόματος πρὸς τὸ ἀποσπεῖσαί τινι;] Ehe man, besonders bei Gastmälern, Wein trank, goss man etwas davon, als Spende den Göttern zu Ehren, auf die Erde, namentlich dem rettenden Zeus Διὶ σωτῆρι und dem guten Geiste ἀγαθῷ δαίμονι. Auch auf die Römer ging diese Sitte über, und, wie Sokrates, so libirten auch Seneka und Thrasea nach *Tac. Ann.* 15, 64. und 16, 35. kurz vor ihrem gewaltsamen Tode dem *Jupiter liberator. Vergl. Becker, Charikles Th. I. S.* 444.

143) *S.* 118: ἐνεκεκάλυπτο.] Ueber die Sitte im Alterthum, den Kopf zu verhüllen, wenn man die Annäherung des Todes fühlte oder freiwillig in den Tod ging s. die Beweisstellen bei *Stallbaum* und bei *Hermann a. a. O. § 39. Anm.* 4. Wenn es aber heisst, dass Sokrates sich enthüllte (ἐκκαλυψάμενος), so muss diese Enthüllung als nur so lange dauernd gedacht werden, bis er dem Krito sein letztes Wort zugerufen hatte, weshalb es gleich nachher heissen kann, der Diener der Eilfmänner habe ihn nach den letzten Todeszuckungen enthüllt (ἐξεκάλυψεν).*)

6. Duorum Phaedonis Platonici locorum explicatio.**)

Etsi mira illa, qua Phaedo Platonicus legentium animos tenet, summa gravitate temperata suavitas multorum deinceps interpretum studium excitavit atque sollertiam, plura tamen eaque haud levia supersunt, quae accuratiorem verioremque, quam quae adhuc iis contigit, explicationem desiderent. Quod quam vere sit dictum, nunc quidem satis habeo, duobus comprobare exemplis, quorum unum ex principio dialogi petitum ad sermonem magis spectet atque dicendi genus, alterum extrema eius parte suppeditatum solius rei contineatur intelligentia.

Socrates postquam veri philosophi docuit esse, quam maxime animum sevocare a contagione corporis, hoc, in-

*) Eine Ergänzung und Vervollständigung der Erklärung bildet der schon während der Lectüre immerfort zum Bewusstsein zu bringende Zusammenhang des Inhalts und die am Schlusse derselben zu gebende Darlegung des eigentlichen Gehalts und der künstlerischen Form des Dialogs. Eine zweckmässige Deutsche Uebersetzung des Dialogs habe ich in Jahns Jahrb. 1852. Supplementb. 18. H. 2 zu geben versucht.

**) Festschrift des Wittenberger Gymnasiums zu Luthers dreihundertjährigem Todestage. 1846.

quit, si verum est, fieri non potest, quin omnes, quicunque recte philosophantur, hos fere inter sese sermones conferant: κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπός τις ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει, ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές. *(p.* 66 *B).* Haec verba plerique, ut *Serranus*, *Heindorfius*, *Schleiermacher*, *Stallbaumius*, *Carolus Schmidt*)*, *Ioannes Götz**)*, ita intelligunt, ut particula ὅτι existiment causam efferri antecedentis sententiae, in hac autem verbis μετὰ τοῦ λόγου ipsam illam viam, qua philosophi se ad finem sperent quaestionis perventuros esse, significatam esse hoc modo, ut ratio per se ipsa (λόγος) opponatur animo illigato corpori (ψυχῇ ξυμπεφυρμένῃ μετὰ τοῦ σώματος), quapropter *Schleiermacher* totum locum ita in patrium sermonem convertit: „Es wird uns ja wol gleichsam ein Fusssteig heraustragen mit der Vernunft in der Untersuchung, weil, so lange wir noch den Leib haben und unsre Seele mit diesem Uebel im Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wornach uns verlangt; und dieses sagen wir doch sei das Wahre.“ Hoc autem ut illis verbis negemus indicare voluisse Platonem, adducimur eo, quod tum inter singula verba non magis quam inter universas sententias vera illa, quam logicam vocant, constatura ratio esset. Etenim primum falsa haec prorsus atque perversa foret inter verba ἀτραπὸς et μετὰ τοῦ λόγου. Quum enim, si istam interpretationem sequimur, ratio, qua instituenda esset veri investigatio, ipsa illa futura esset semita, necessario non semita quasi *cum ratione* sed semitae instar *ipsa ratio* (ὥσπερ ἀτραπὸς ὁ λόγος) dicenda esset eo perducere philosophos. Deinde non minor quam inter haec vocabula inter ipsa, quae ὅτι particula iuncta sunt, enunciata rationis foret inconstantia, et duplex quidem rursus ea. Primum enim si re vera a Platone dictum esset, *rationem* nos videri perducturam esse ad veritatem ideirco, quia *corpori illigatus animus* reperire eam plane non posset, primum igitur tum eae res, quae subiectorum locum in duabus illis enunciationibus obtinent, perperam et intolerabiliter plane inter sese oppositae essent propterea, quod non ratio dici potest contraria esse animo participi corporis, sed aut simpliciter ratio vel animus corpori, aut per se ipsa seu ratio seu animus corporis participi rationi seu animo. Accedit

---

*) Platons Protagoras und Phaedon, übersetzt von D. *K. Schmidt.* Prenzlau 1838.

**) Platons Werke, übers. u. mit philos. u. anderen Anmerkungen versehen von *Joh. Götz.* 2. Aufl. Augsburg 1842.

quod, etiamsi illae res recte inter sese oppositae essent, ea tamen, quae dicuntur de iis, comparata sunt ita, ut alterum nullo pacto haberi possit pro causa alterius. Quae enim ista, quaeso, foret causae necessitas, qua idcirco diceretur animus per se ipse videri investigando pervenire ad veritatem posse, quia corpori ille illigatus *perventurus eo non esset?* Ut autem inter sese parum recte se habent haec enunciata, ita ne iis quidem, quae deinceps sequuntur, existimari possunt convenientia; haec enim quum necessario referenda essent ad universam illorum comprehensionem atque sententiam, qua verum ratione dicitur per se ipsa et a corporis communione segregata inveniri posse, ad unam manifesto et posteriorem quidem illius partem, ubi corporis illa communione impediri dicitur veri investigatio, pertinet.

Harum, credo, difficultatum sensu ducti aliam iamdudum huius loci interpretandi rationem inierunt *Henricus Stephanus* et, qui unus ex recentioribus eum sequutus est, *Fridericus Astius.* Hi enim altero, quod ab ὅτι particula orditur, enunciato . non causam censentes antecedentis sed suspensam prorsus ex eo sententiam designari, totum locum existimant in hanc a Platone dictum sententiam esse: ,,Videtur nos via quasi quaedam in hac quaestione *adducere eo, ut statuamus,* nunquam fore ut, quamdiu animus corpore commixtus sit, inveniamus verum."*) Neque negari profecto potest, et difficultates, quas supra commemoravimus, hac interpretatione tolli universas, et maxime idoneam ita evadere sententiam. At verbis etiam hanc sententiam accommodatam esse, mihi quidem haudquamquam persuasit *Astii* satis copiosa de hoc loco disputatio, quae quum ad tria illa, in quibus recte intelligendis tota iam quaestio vertitur: ἀτραπός, ἐκφέρειν et μετὰ τοῦ λόγου, pertineat, nostrum etiam nunc est, in singula, quae de his dicta ab eo sunt, accurate inquirere.

Atque primum quidem quum omnes interpretes *Olympiodorum* sequuti ἀτραπὸν intellexissent de semita eaque existimassent philosophorum vivendi cogitandique rationem a vulgi consuetudine segregatam indicari, *Astius* in Annott. p. 541: „Equidem, inquit, viros doctos ab Olympiodoro, hic quoque mystica sua et Pythagorica subiiciente, se in fraudem induci passos esse arbitror. Ἀτραπὸς videlicet simpliciter *viam*

---

*) *Ast.* Annott. in Phaedonem p. 541—543. *Stephani* interpretatio ipsa haec est: „Necessaria iam ratione concluditur, nos quadam rationis ipsius via *ad id considerandum perduci*, videlicet donec corpus habemus animusque noster tanto malo erit admixtus, nunquam nos id, quod desideramus, verum ad votum consecuturos."

seu *iter* designat et quemadmodum nihil fere frequentius est loquutione *iter sermonis*, *via* et *ratione disputare* al., sic etiam sermo, disputatio vel quaestio (σκέψις) cum via et itinere comparatur, v. *Heusd.* Spec. Plat. p. 130 sq. Sic Politic. 258 C.: Τὴν οὖν πολιτικὴν ἀτραπὸν πῆ τις ἀνευρήσει; Lysid. 213. E: καὶ γὰρ χαλεπή τίς μοι φαίνεται, ὥσπερ ὁδός, ἡ σκέψις al. Similiter orationis cursum (quem nos vocamus *Verlauf* s. *Fortgang der Rede*) cum rati veteres comparant, ut Cic. Tusc. I, 30: „itaque dubitans, circumspectans — tamquam ratis in mari immenso, nostra vehitur oratio.“ V. ad Legg. p. 480. Hoc igitur loco est *quasi via quaedam nos videtur in hac quaestione adducere*, i. q. quaestio tamquam via (vern. die vernünftige Forschung scheint uns wie ein Pfad dahin zu leiten).“ Huic autem opinioni, qua omne inter ὁδὸς et ἀτραπὸς discrimen tollitur, et veterum grammaticorum testimonium et usus scriptorum ipsorum praefracte obloquitur. Ita *Eustathius* ad Il. σ. 565: ὅτι δὲ ἑτερόν τι ὁδοῦ ἡ ἀτραπιτός, δηλοῖ καὶ τὸ παροιμιῶδες, ὁδοῦ παρούσης τὴν ἀτραπὸν ζητεῖς, idemque ad Od. ν, 195, postquam eandem rationem attulit, cur inter illa vocabula statuendum discrimen sit, ἔοικε δὲ, inquit, καὶ ἑτερόν τι τῆς ἀτραπιτοῦ εἶναι ἡ ἁμαξιτὸς et λεωφόρος, καὶ αὐτὴ (legendum videtur αὕτη) μᾶλλον λέγεσθαι ὁδός h. e. postrema viae appellatio, ἁμαξιτὸς et λεωφόρος, magis respondere videtur voci ὁδός. De propria autem ipsius vocis ἀτραπὸς vi et potestate ad unum omnes fere docent, indicari ea viam ex qua, quia recta sit atque angusta, deflecti nequeat.*) Viam igitur

---

*) *Eustath.* ad Od. ν. 195: ἀτραπιτοὶ δὲ ὁδοὶ αἱ μὴ ἔχουσαι, φασιν, ἐκτροπὴν ἤτοι κάμψιν, αἱ στεναὶ δηλαδὴ καὶ εὐθεῖαι· ὅθεν καὶ διηνεκεῖς λέγονται παρὰ τὸ διόλου ἐνηνέχθαι καὶ μὴ παρεκκλίνειν. (Eadem repetuntur a *Phavorino* ed. Basil. p. 307 et 312. neque aliter ad eundum locum *Schol. Ambros.* ἀτραπιτοί τε, στεναί τε καὶ εὐθεῖαι ῥύμαι αἱ μὴ ἔχουσαι ἐκτροπὴν ὁδοῦ) ad Il. π, 374. στεναὶ γὰρ καὶ αἱ ὁδοί, ὅθεν καὶ ἀτραπιτοὶ λέγονται, ὡς μὴ ἐκτροπὰς ἔχουσαι, ad Il. ρ, 743. ἀταρπὸς πανταχοῦ τῆς ποιήσεως ἡ καὶ ἀτραπὸς καὶ ἀτραπητὸς καὶ ἀταρπητός, στενὴ ὁδὸς μὴ ἔχουσά τινας ἐκτροπὰς ὧδε καὶ ἐκεῖ, cf. ad σ, 565. Idem iam ante Eustathium docuerat *Apollonius Sophista* p. 172: ἀτραπός, ὁδὸς εὐθεῖα μὴ ἔχουσα ἐκτροπήν, neque aliter accipienda videntur, quae leguntur in *Etym. Gud.* p. 90: ἀτραπόν, τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀμετάθετον τοῦ μερισμοῦ ἢ τῆς ὁδοῦ h. e. quod non flectitur neque mutatur in parte aliqua orationis (de qua vocis μερισμὸς significatione cf. *Lehrs* in Museo Rhen. Serie nova II. p. 126) vel in via, atque ibidem p. 88: ἀταρπὸς ὁδός. Ἄπλαχυ παρὰ τὸ ἄτρεπτον καὶ ἴσον, quae verba misere manifesto corrupta restituenda videntur ita: ἀταρπός, ὁδὸς ἄπλατυς (ut ἄθηλυς) seu vulgari forma ἀπλατής. Accedat *Hesychius* p. 596: ἀταρπιτός, ἀταρπός, ὁδὸς ἄτρεπτος (cf. κελεύθου ἀτρέπτοιο in oraculo, cuius mentionem facit Schol. ad Eurip. Phoen. 641. *Schaef.* ad Greg. Cor. p. 434) ibique annot. editoris: „Schol. ad Il. ρ, 743 ἀταρπόν, ἀντὶ τοῦ ἄτροπον ὁδόν.“ Plane

habemus deflectentem a via regia atque, ut breviorem plerumque hac, ita angustiorem etiam et saepe arduam ac periculosam, quam quidem Romani appellant vel semitam vel callem vel tramitem.

Confirmat autem hanc significationem constans scriptorum ipsorum usus. Ita diserte distingunntur ὁδὸς et ἀτραπὸς et ab *Aristophane* in Avv. 20, ubi postquam Euelpis clamavit: ἔσϑ' ὅποι κατὰ τῶν πετρῶν ἡμᾶς ἔτ' ἄξεις; οὐ γάρ ἐστ' ἐν-

---

diversam quidem vocis originationem proposuit auctor *Etym. M.*, qui dubius haerens, utrum litterae ᾱ in illa voce privativam an intensivam potestatem tribuat, postquam primum idem fere docuit quod Eustathius ἀταρπός, ἡ εὐϑεῖα ὁδός . . . ἐξ ἧς ὁδοῦ οὐκ ἔστι τραπῆναι καὶ ἐκπεσεῖν, haec addit: ἢ ἡ πολύτροπος· εἰς πολλὰ γὰρ σχίζεται ἡ ὁδός· (haec quoque repetita sunt a Phavorino p. 312) καὶ ἀταρπιτὸς ἡ αὐτὴ, ἡ ἀτραπής (corr. aut ἡ ἀτραπός, aut τῇ ἀτραπῷ) παρὰ τὸ τρέπω, τραπός· καὶ κατ' ἐπίτασιν τοῦ ᾱ, ἀτροπός, ἡ πολλὰς τοῖς ἄλλοις (legendum fortasse ὁδίταις seu simile nomen) τροπὰς παρέχουσα. Quum vero haec voculae ᾱ significatio omnino incertior sit, quam ut exiguum eorum vocabulorum numerum, quibus ea a veteribus iam magistris tribuitur, sine quadam necessitate augere liceat, praeferenda videtur prior ratio. Quamquam quae ex posteriore exsistit vocabuli notio haudquaquam dici potest pugnare cum priore. Semita enim etsi idcirco tanquam recta opponi potest publicae viae, quia, quum haec saepe circuitu aliquo vitet montium obstacula, ipsa per illorum etiam iuga et cacumina recta eo, quo contenditur, ducit viatores, tamen propter locorum asperitatem multos variosque habere potest anfractus, quapropter Scholiasta ad Il, ρ, 743 non dubitat παιπαλόεσσαν ἀτραπὸν interpretari σκολίαν ὁδόν, neque erat igitur, cur *Apoll. Soph.* loco iam supra memorato, sequutus, ut videtur, *Schol.* ad Od. ν, 195, translate existimaret ἀτραπόν, quae proprie ὁδὸν εὐϑεῖαν μὴ ἔχουσαν ἐκτροπὴν significet, de aspera etiam via dici, ut Od. ξ, 1. προσέβη τρηχεῖαν ἀταρπόν. Non praetermittendum tamen est, dici etiam a grammaticis ἀτραπὸν esse ὁδὸν τετριμμένην, ut in *Lex. Segner, Bekk.* Anecdd. p. 460 et a *Suida I.* p. 844 ed. *Bernh.*, unde recentiores suspicati sunt, ducendam hanc vocem esse aut a verbo τρίβω cum ᾱ intensivo, ut *Dammius* in Lex. Hom., aut, ut *Guyetus* ad *Hesych.* p. 604, a verbo τραπέω, quod etsi probabilius est illo, tamen quum omnino iam eandem ob causam, propter quam supra alteram *Etym.* M. originationem improbavimus, reiicienda sit, tum etiam idcirco, quia, si vel maxime illa vox deducenda esset ab hoc verbo, tamen propter vocabulum ὁ ἀτραπός, quo vinum ante uvam calcatam profluens designatur (cf. *Etym. M.* p. 147 et *Steph.* Thes. in Ind. p. 570), multo proclivius profecto esset, cogitare de via *non* trita seu, *parum* trita, ὁδὸς ἀτριβὴς seu ἄτριπτος. At videntur omnino veteres illi grammatici non tam originem quam solam notionem vocis ἀτραπὸς spectantes appellavisse hanc τετριμμένην — semitae enim duriores plerumque sunt calcando quam regiae viae — id quod apparet etiam inde, quod *Hesychius* iuncta utraque vocis definitione ἀτραπός, inquit, ὁδὸς τετριμμένη, μὴ ἔχουσα ἐκτροπὰς ἀλλ' εὐϑεῖα, eodem plane modo, quo *Aristoph.* in Avibus iunxit ἀτραπὸς σύντομος τετριμμένη. Adiicere tandem lubet illud, si vocula ᾱ in compositis verbis habere posset vim praepositionis ἀπό, nullam tum commendabiliorem rationem fore ea, qua ἀτραπὸς diceretur esse ὁδὸς τραπεῖσα ἀπὸ τῆς λεωφόρου, nunc vero acquiescendum videtur in iis, quae placuerunt Eustathio.

ταῦϑά τις ὁδός, Peisthetaerus οὐδὲ μὰ Δί', inquit, ἐνταῦϑά γ' ἀτραπὸς οὐδαμοῦ „at hic per Iovem ne semita quidem," et ab *Herodiano* II, 13, προὔπεμψε λογάδας ἐπιλέκτους δι' ἑτέρων ὁδῶν καὶ ἀτραπῶν et VIII. 5 αἵ τε λεωφόροι ὁδοὶ καὶ ἀτραποὶ πᾶσαι ἐφυλάττοντο. Neque minus singularis illa vis vocis apparet in iis locis, in quibus non diserte inter sese oppositae sunt ὁδὸς et ἀτραπός. Ita *Homerus* illi prae reliquis insulae, quae in „asperrimis saxulis tamquam nidulus affixa est" tribuit ἀτραπούς ut Od. ν, 195, ἀτραπιτοί τε διηνεκέες, ib. ξ. 1 προσέβη τρηχεῖαν ἀταρπόν, et ρ, 234. οὐδέ μιν ἐκτὸς ἀταρπιτοῦ ἐστυφέλιξεν. In Iliade autem duobus haec vox invenitur locis: ρ, 743, ubi muli dicuntur magna cum aerumna trabes de aspero monte trahere: ἐξ ὄρεος κατὰ παιπαλόεσσαν ἀταρπόν, et σ, 563, ubi vinea dicitur una dissecta fuisse semita μία δ' οἴη ἀταρπιτὸς ἦεν ἐπ' αὐτήν. Quibus locis ut reliquos statim addam, qui ex poetis mihi in promptu sunt, *Aristophanes* Ran. 123. Baccho quaerenti viam, qua quam citissime veniat ad inferos, Hercules, mortem significaturus cicuta afferendam ἀλλ' ἔστιν, inquit, ἀτραπὸς ξύντομος τετριμμένη, Ἡ διὰ ϑυείας eademque via eodem nomine appellatur a *Theocrito* Id. 23, 23. ἀλλὰ βαδίζω, Ἔνϑα τύ μευ κατέκρινας, ὅπῃ λόγος ἦμεν ἀταρπὸν Ξυνάν. *Pindarus* autem Frag. 74 (ed Boeckh.) iter solis deficientis designaturus ἀκτὶς ἀελίου, inquit, ἐπίσκοτον ἀτραπὸν ἐσσυμένα ἐλαύνειν, et *Moschus* Id. 4, 132. Europam facit ita alloquentem taurum, a quo per mare fertur: οὐδὲ ϑάλασσαν Δειμαίνεις, νηυσὶν γὰρ ἐπίδρομός ἐστι ϑάλασσα Ὠκυάλοις, ταῦροι δ' ἀλίην τρομέουσιν ἀταρπόν, qui quidem loci id omnes habent commune, ut via insolita quaedam atque angusta et aut declivis aut periculosa certe sub terram, per aerem, per undas denique ducens designetur. Utque Moschus ipsam viam quam navis secat per undas, appellat ἀτραπόν, ita *Apollonius* in Argon. I, 546. eam propter spumam longum per spatium albescentem comparat cum ἀτραπῷ per segetes conspicua: μακραὶ δ' αἰὲν ἐλευκαίνοντο κέλευϑοι Ἀτραπὸς ὣς χλοεροῖο διειδομένη πεδίοιο, quibus verbis quam vere prorsusque ex naturae similitudine expressa sit semita multum trita atque calcata per arva serpens, quis non sentiat? neque minus apte ibidem v. 1281 Argonautae praeternavigantes promontorium oriente sole dicuntur ἀταρποὺς in eo vidisse collustratas et interlucentes, διαγλαύσσουσι δ' ἀταρποί.

Prosa autem oratione hoc vocabulum, quum omnino inveniatur raro, de una tamen semita tam proprium est et peculiare, ut nullo haec a quoquam alio appellari soleat nomine. Dico callem illum et rerum fama et scriptorum memoria celebratissimum, quo Persae olim ab Ephialta ducti

adorti sunt Spartiatarum regem Leonidam. Ita *Herodotus VII.* 175: τὴν δὲ ἀτραπὸν δι' ἣν ἥλωσαν οἱ ἁλόντες Ἑλλήνων ἐν Θερμοπύλῃσι οὐδὲ ᾔδεσαν ἐοῦσαν πρότερον ἤπερ ἀπικόμενοι ἐς Θερμοπύλας ἐπύθοντο Τρηχινίων, tumque novies praeterea usque ad c. 217 commemorans eum toties appellat ἀτραπόν. Neque alio de eo nomine utuntur *Thuc.* IV. 36 . . . τῷ ἐν Θερμοπύλαις, ἐκεῖνοί τε γὰρ τῇ ἀτραπῷ περιελθόντων τῶν Περσῶν διεφθάρησαν, *Diod.* Sic. XI. c. 8 (ed. Dind. p. 533.) οὗτος τῷ Ξέρξῃ προσελθὼν ἐπηγγείλατο διά τινος ἀτραποῦ στενῆς καὶ παρακρήμνου τοὺς Πέρσας ὁδηγήσειν, *Strab.* IX. c. 4. Περὶ δὲ τὰ στενὰ ταῦτα οἱ περὶ Λεωνίδαν ἀντέσχον προς τὰς τοσαύτας τῶν Περσῶν δυνάμεις, μέχρ περιελθόντες δι' ἀτραπῶν τὰ ὄρη κατέκοψαν οἱ βάρβαροι. *Plut.* Cat. M. c. 13 (p. 572 ed. Reisk.), *Appianus* igitur de reb. Syr. c. 18. non dubitat de illo calli uti hac voce prorsus tamquam nomine proprio *): Αντίοχον ἐς τὰς κορυφὰς τῶν ὀρῶν Αἰτωλοὺς ἀνέπεμψε, μή τις λάθοι κατὰ τὴν λεγομένην Ἀτραπὸν περιελθών, ᾗ δὴ καὶ Λακεδαιμονίοις τοῖς ἀμφὶ Λεωνίδαν Ξέρξης ἐπέθετο. De aliis autem semitis confragosis et arduis usurpatam habes hanc vocem apud *Thuc.* IV, 129. *Polyb.* VII, 21 *Plut.* Flam 3. *Xenophon* porro Mem. III, 11. deverticula illa, in quae aufugiunt lepores a venatoribus agitati, *Lucianus* denique, ut in hoc consistam, (Necyom. p. 177. et 196. ed. Schmid.) vias infernas appellat ἀτραπούς. In tanta autem consuetudinis constantia fieri non potest, quin occultae eiusmodi et aut per montium saltus ducentis aut declivis certe semitae aptissima appellatio Graecis visa fuerit esse ἀτραπός.

Iam vero si a proprio vocis usu nos converterimus ad translatum, ne hunc quidem a singulari illa significatione videbimus desciscere. Duplex autem in hoc genere distinguendus est usus, unus quo universa vivendi agendive, alter quo philosophandi ratio comparatur cum itinere et via. Prioris generis sunt et praeceptum illud Pythagoreum, quod plene servatum est a *Iamblicho*: τὰς λεωφόρους ὁδοὺς ἐκκλίνων διὰ τῶν ἀτραπῶν βάδιζε, et proverbium ab *Eustathio* traditum ὁδοῦ παρούσης τὴν ἀτραπὸν ζητεῖς**), quae quamquam

---

*) Cf. Casaub. ad Strab. et *Wesseling.* ad Diod., quorum posterior apte conferri iubet *Liv.* XXXVI, 16: „timor deinde incessit, ne quos per imminentia iuga calles inveniret ad transitum Romanus, nam et Lacedaemonios quondam ita a Persis circumitos fama erat."

**) *Duncanius* et *Dammius* in lexico Homerico s. v. ἀτραπὸς vertunt hoc proverbium ita in suum sermonem: „the way is before thee and thou seest it," eosque sequutus Rostius: „der Weg ist vor dir und du suchest ihn", quum manifesto ὁδὸς et ἀτραπὸς inter sese oppositae sint ita, ut, qui spreta reliquorum vivendi ratione *suam sibi quaerit singularem et propriam*, reprehendatur. Nimirum fugienda quidem est vulgi perver-

diversam in sententiam dicta sunt, quum communes vias illud suadeat hoc dissuadeat relinquendas, in utrisque tamen vox ἀτραπός significat singularem quandam et a reliquorum consuetudine abhorrentem agendi rationem. Eodem pertinet ex *Aristophanis* Nubium initio ille locus, quo Strepsiades, quia egregiam quandam sibi atque imprimis callidam viam, qua aere alieno exire possit, excogitavisse videtur, exclamat: Νῦν οὖν ὅλην τὴν νύκτα φροντίζων ὁδοῦ Μίαν εὗρον ἀτραπὸν δαιμονίως ὑπερφυᾶ. „Und fand den göttlich schönen Ausgangsweg zuletzt"*). Ex posteriore autem genere primo loco ponatur locus *Lucianeus*, quo propria cum translata significatione mixta est. In Hermotimo enim (ed. Schmid. p. 167) veritas, quam philosophi investigant, comparatur cum urbe, in quam permultae ferant viae. Quamcunque earum ingrediaris, a vulgari certe et trita eorum, qui philosophiam non curant, deflectas necesse est, quapropter unus ex colloquentibus ibi apte utens illa voce ἐφ' ἣν ἂν ἔλθω, inquit,

---

sitas, non autem discedendum a communi vita et consuetudine bonorum. Estque hoc illud fere, quod *Rueckertus* noster in libro aureolo, qui inscribitur: „Die Weisheit des Brahmanen," non minus vere quam venuste dicit:

Wer vom gebahnten Weg im Unverstand abirrt,
Und sich im Waldgeheg des Eigensinns verwirrt,
Dann klagt, dass überall sich Schwierigkeiten finden,
Und niemand weg sie räumt, der ist wohl gleich dem Blinden,
Der von dem Sehenden sich nicht will lassen leiten,
Und lieber auf gut Glück und seine Fahr hinschreiten,
Bald tritt in einen Dorn, bald stösst an einen Stein,
Bald in den Graben fällt, bald stolpert übern Rain,
Hier rennt an einen Baum, dort wider eine Mauer,
Den Pflanzer hier verwünscht und flucht dort dem Erbauer,
Und klagt die Welt sei schief und jeder Weg verbaut,
Da er nur zwischendurch den graden Weg nicht schaut.

*) Addendus est locus *Plutarcheus* de genio Socratis εὔρεῖαι μὲν γὰρ ἀτραποὶ βίων, ὀλίγαι δέ, ἃς δαίμονες ἄγουσιν ἀνθρώπους (ed. Hutt. vol. X. p. 330), quibus tamen in verbis vehementer dubitandum est de veritate scripturae εὔρεῖαι. Quum enim antea Theanor dixerit, Epaminondam videri ab eodem in vita genio duci, quo ductus sit defunctus eius praeceptor Lysis, si quidem recte ipse ex navigatione h. e. ex vitae ratione, coniecturam faciat de gubernatore h. e. de vitae duce, verba quae deinceps sequuntur εὔρεῖαι γὰρ etc. non aliter possunt cohaerere cum antecedentibus nisi ita, ut causa iis afferatur, cur non difficile sit, dispicere, utrum quis vitae duce utatur deo an secus, quapropter si ad similitudinem proverbii illius, πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι, dictum esset πολλαὶ μὲν γὰρ ἀτραποὶ βίων, ὀλίγαι δέ, ἃς δαίμονες ἀνθρώπους ἄγουσιν, et optima evasura esset verborum sententia et aptissime multitudo viarum in omnes partes discedentium significata foret voce ἀτραποί, quum, si librorum scripturam εὔρεῖαι retineamus, neque voci ἀτραπὸς satis conveniat illud adiectivum et sententia efficiatur per se parum perspicua et vix consocianda cum antecedentibus.

αὐτῶν, ἀνὴρ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ἀτραποῦ ἑκάστης ἐφεστὼς... ὀρέγει τε τὴν χεῖρα καὶ προτρέπει κατὰ τὴν αὑτοῦ ἀπιέναι. Apud *Platonem* autem, ad quem nunc tandem redire licet, duo reperiuntur huius generis exempla, unum in Politico 258. C, alterum eo, ad quem tota haec quaestio pertinet, Phaedonis loco. Et illud quidem *Astio* maxime idoneum est visum, quo ipsius de voce ἀτραπὸς opinio, viam simpliciter designari ea, confirmari possit. At iniuria. Etenim proposuit sibi Plato hoc dialogo quaerere, qualis debeat esse vir rerum civilium peritus. Quae quaestio ut via et ordine instituatur, singulae dicuntur artes partiendae et accurate inter sese discernendae esse, ut, quae ex iis conveniat viro civili, intelligi possit. Quum vero iam in sophista definiendo artium quaedam partitio facta esset, nunc haec videtur aliter instituenda esse. De qua re postquam inter loquentes convenit, hospes τὴν οὖν, inquit, πολιτικὴν ἀτραπὸν πῇ τις ἀνευρήσει; δεῖ γὰρ αὐτὴν ἀνευρεῖν καὶ χωρὶς ἀφελόντας αὐτὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἰδέαν αὐτῇ μίαν ἐπισφραγίσασθαι. Ubi autem tam diserte dicitur et *diligenter invenienda* esse via et inventa haec prorsus debere a reliquis viis *separata* esse, ibi quo, quaeso, aptiore vocabulo potuit viae notio insigniri quam ipso illo ἀτραπός? Sponte autem iam patet, eo etiam, unde profecti sumus, loco suam huic voci vim ac potestatem a Platone tributam fore recteque reliquos praeter Astium interpretes omnes adstipulatos esse Olympiodoro docenti, quum vulgus trita via ingrediens h. e. corporis tam necessitatibus quam voluptatibus serviens frustra quaerat veritatem, philosophos deflectendo ab illa via in semitam h. e. seiungendo animum a corpore illam certo inventuros esse.

Accedendum autem nunc est ad alterum illud, in quo explicando *Astii* a reliquorum interpretum sententia discrepat. Commemorata enim hac „immo, ille inquit, ἐκφέρειν est proprie *tandem perducere* (praepos. enim ἐκ hanc absolutionis vel ad finem perducendi significationem in compositis habere constat, v. Vig. p. 602. Herm.), et in universum *adducere* (praep. enim ἐκ in compositis saepenumero vim suam deponit, v. *Fischer* ad Weller. III, 2. p. 125 sq.). Sic Cratyl. 386. A. Ἤδη ποτὲ ἔγωγε — ἀπορῶν καὶ ἐνταῦθα ἐξηνέχθην εἰς ἅπερ Πρωταγόρας λέγει. Ib. Τί δέ; ἐς τόδε ἤδη ἐξηνέχθης, ὥστε μὴ πάνυ σοι δοκεῖν εἶναί τινα ἄνθρωπον πονηρόν. Simplex autem verbum adducendi Graeci, ut solent, ita ponunt, ut cognata eo involuta sit significatio: *aliquem* enim *adducere* usurpant pro: *aliquem eo adducere ut existimet* h. e. *alicui persuadere*, *aliquem docere* et quae alia sunt generis eiusdem. Similiter v. προςβιβάζειν *adducere* est *adducere aliquem ut existimet*; hinc *persuadere* vel *docere*, v.

ad Phaedr. p. 235 sq." At vero hoc est vim afferre sermoni, non latentem in eo sententiam rationis orationisque ope eruere. Etenim primum propria verbi ἐκφέρειν significatio manifesto non est *tandem perducere* sed *efferre*, ut versu illo N. T. quem primo loco posuit *Stephanus* in Thesauro: οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, δῆλον ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα, *perficiendi* autem notio ita demum ex illa oritur, quia, quae ad finem perducta est res, ea ex priore aliqua conditione et laborum etiam plerumque difficultatibus educta quodammodo cogitari potest, ut praeter alia ἐκφέρειν τέκνον usitatum est de feminis, quae uterum ad maturitatem usque perferunt. Neque magis rationi veritatique consentaneum est, quod sequitur. Quamquam enim ad ipsam sententiam loci interdum nihil referre videtur, utrum simplex aliquod verbum an compositum a scriptore positum sit, sensus tamen et cogitatio eius, qui legit vel audit ea verba, haudquaquam dici potest pariter simplici verbo affici atque composito. Huius autem discriminis adeo negligens fuit *Astius*, ut non composito tantum eandem, quam simplici, sed iis etiam ipsis compositis, quorum plane diversi generis sunt praepositiones, eandem vim et significationem tribuerit. Quum enim in omnibus iis verbis compositis, quae movendi notionem continent, et Graecorum πρὸς et Latinorum *ad* praepositionem cogere nos constet cogitare de loco, cui tanquam fini motionis appropinquatur, ἐκ contra de eo, unde egressus aliquis contendit ad finem, illa igitur magis *prorsus* haec *retrorsus* spectare nos iubeat, *Astius* tamen, ut interpretationi suae accommodet verba, non dubitat docere, ἐκφέρειν valere idem quod προσφέρειν seu προσβιβάζειν et Latinorum adducere. Tam falsa autem adhibita sumptione fieri non potuit, quin falsa sint ea, quae inde vult consequi. Etenim *adducor ut existimem, rem aliquam esse*, vel brevius *adducor, rem aliquam esse* eodemque modo προσβιβάζομαι ὥστε δοκεῖν μοί τι εἶναι vel fortasse etiam προσβιβάζομαι, ὅτι τί ἐστι recte dici potest idcirco, quia praepositiones πρὸς et *ad* per se ipsae iam postulant eam, quae sequitur, finis significationem, verbum autem ἐκφέρειν quum tali praepositione careat, ea autem qua instructa est, in contrariam potius partem pertineat, ita tantum eodem modo adhiberi poterit, ut singulare aliquod addatur vocabulum, quo tamquam digito monstretur finalis, quae sequitur, enunciatio, id quod re vera factum est loco illo Platonis ab Astio excitato; ἐς τόδε ἐξηνέχθην, ὥστε μοι πάνυ δοκεῖν, cuius ad similitudinem is quoque, ad quem haec disputatio pertinet, locus, ut flagitata ab Astio sententia efficeretur vel ἐς τόδε vel simile quid postulaturus esset adiici.

Constare igitur videtur, ubicunque ἐκφέρειν vel perducendi vel simpliciter ducendi vim habere videatur, ibi cogitandum tamen semper esse de antecedente aliqua conditione, ex qua evadat quis ad finem propositum. Ita *Sophocles* in Ai. 7. hoc verbo utitur de cane venatica, quae ex investigandi labore ad quaesitum tandem finem perducitur: εὖ δέ σ' ἐκφέρει Κυνὸς Λακαίνης ὥς τις εὔρινος βάσις, quem quidem locum non est cur *Stallbaum.* parum apte putarit ab *Heindorfio* ad Phaedonis illum locum illustrandum allatum esse; quod enim ipse existimat, ἐκφέρειν apud Platonem ita debere accipi, ut sit *ad exitum perducere*, idem aperte *Heindorf.* quoque illius loci comparatione docere voluit, quamobcausam in annotationibus ad illum Aiacis versum neque *Wunderus* alteri loco lucem afferre dubitavit altero, neque ante eum *God. Hermannus*, qui optime praeterea vim verbi ἐκφέρειν aperuit his verbis: „ἐκφέρειν proprie est ex loco clauso et finibus quibusdam circumscripto in apertum ac propatulum proferre. Hinc significat etiam per obstacula eo perducere, ubi nihil amplius obstet i. e. eo, quo velis, aliquid perducere.“ Pari autem iniuria *Stallbaum.* alterum etiam, qui ab *Heindorfio* in comparationem vocatus est, locum Sophocleum Oed. Col. 1424: ὁρᾷς τὰ τοῦδ' ουν ὡς ἐς ὀρθὸν ἐκφέρει μαντεύματα, pertinere huc negasse videtur; nam oracula eo verbo dicuntur ex iis, quae veritati eorum obsistere et repugnare videbantur, ad eventum tamen tandem perducta fuisse, ut de eadem re *Pind.* Nem. 4, 64: ἄλλακε δὲ Χείρων καὶ τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον ἐκφέρεν. Recte igitur *Kiesslingius* ad *Iambl.* p. 183 eum, de quo quaerimus locum, liberiore quadam ratione ita interpretatus est: „Nobis quasi semita relicta est, qua in rebus investigandis ex sensuum perturbationibus evadamus et ad aliquam veri cognitionem pervenimaus.“ Duplex enim illa notio et evadendi et perveniendi ita semper inest in verbo ἐκφέρειν, ut posterior sponte nasci atque oriri cogitanda ex priore et modo huius modo illius magis ratio habenda sit.

Reliqua est tertia, de verbis μετὰ τοῦ λόγου, quaestio, quae quidem gravissimi ad totam hanc disputationem momenti est idcirco, quia ea demum recte explicata de vera enunciatorum ὅτι particula iunctorum ratione videtur statui posse. Atque ex interpretibus quidem *Heindorf* „μετὰ τοῦ λόγου, inquit, est *praeeunte et ducente ratione*, si sequimur rationem, λογισμὸν, ut ante appellavit hanc mentis agitationem,“ paulloque post ille addit hanc interpretationem verborum μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει: „qui ratione duce rerum naturam contemplari velint.“ Ad haec autem *Stallbaum.* „imo, inquit, intelligitur veri investigatio *cum mente et ratione con-*

iuncta h. e. ratione instituta.“ Quam tamen rursus explicationem improbans *Astius:* „immo μετὰ τοῦ λόγου, (ut supra μετὰ τοῦ λογισμοῦ i. q. τῇ διανοίᾳ χρωμένους ἐν τῇ σκέψει) simpliciter est *cum ratione* s. *ratione.* Etenim huiusmodi dictiones, in quibus μετὰ cum gen. iunctum est, si substantivum vel antecedit vel sequitur, adiectivo exprimere potes, ut h. l. *bei der vernünftigen Forschung.*“ Videtur autem neque haec explicatio differre a Stallbaumiana et utriusque sententia convenire fere cum ea, quam proposuit *Heindorfius.* Omnes enim et iungenda esse censent verba μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει et quaestionem ratione seu duce seu comite institutam intelligunt. At universae huic interpretationi *immo* illud tertio repetitum opponere videtur ipsa Graecorum loquendi consuetudo et norma, quae, si illam Plato exprimere voluisset sententiam, aliam ei sine dubio verborum collocationem praescriptura fuisset. Neque quidquam tribuendum est ei, quod *Stallb.* et *Ast.* dicunt, oppositionis causa et propter maiorem, quam habeant vim, verba μετὰ τοῦ λόγου praemissa esse reliquis. Ut enim vel maxime mutato verborum ordine ita: ἐν τῇ μετὰ τοῦ λόγου σκέψει, frangeretur eorum, quae interposita sunt, vis, integra tamen et haec et dicendi consuetudo servata foret, si repetito articulo τῇ postposita illa verba nomini σκέψει fuissent: ἐν τῇ σκέψει τῇ μετὰ τοῦ λόγου.

Fuerunt igitur, qui dirimenda omnino putarint verba μετὰ τοῦ λόγου a sequentibus esse et referenda potius ad ea, quae antecedunt, ut olim iam *Ficinus*, ex recentioribus *Wyttenbachius* et *Kiesslingius.* At ne tum quidem ita, ut par est, videtur sermonis sententiaeque integritati consultum esse. *Ficinus* enim locum illum interpretatur magis quam convertit hoc modo: „Necessaria itaque ratione concluditur, nos *quadam rationis ipsius via* ad id considerandum perduci ...“. Ut autem discedamus a reliquis, quae falsa in hac interpretatione esse iam supra demonstravimus, cum nomine ἀτραπὸν patet nullo pacto ea, de quibus quaerimus, verba sermonis certe lege iungi posse. Quod intelligens *Wyttenbach.* ad verbum ἐκφέρειν ea referendo ita locum vertit: „videtur tamen semita nos *ope rationis* in hac quaestione ad exitum *ducere*“, melius id quidem, si spectes sermonem (cf. Rep. IX. p. 571, B. κολαζόμεναι ὑπό τε τῶν νόμων, καὶ τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν μετὰ λόγου rationis ope castigatae), minus autem accommodatum ad sententiam, quum semita illa a ratione monstrata ipsa ducat ad veri cognitionem, et rationis igitur ope inventa quidem esse, non autem ducere eo dici possit. Quod vero unum iam reliquum erat verbum, quo ista referri possent, pronomen ἡμᾶς, ne id quidem, ut

nihil relinqueretur intentatum ab interpretibus, omissum est. *Kiessling*. enim loco iam supra excitato ad *Iambl.* sententiam Platonicorum verborum ita reddidit latino sermone: „*Nobis cum ratione* (i. e. et rationi) quasi semita relicta est, qua etc.“ Quae interpretatio etsi sermonis consuetudini consentanea est (cf. *Ast.* Lex. Plat. vol. II. p. 311), sententiam tamen efficit et per se parum commodam — quae enim est ista rationis ab homine ipso seiunctio? — et Platonico loco, quo veri et germani inter sese colloquuntur philosophi, maxime adversariam.

Quomodocunque igitur illa verba versemus et quamcunque in partem ea referre conemur, nusquam idoneus iis videtur locus inveniri posse, id quod probe intelligens iam *Fr. Schleiermacher*, quem audiendum in hac re esse immerito negat *Astius*, in altera eius voluminis, quo hunc dialogum in nostrum sermonem convertit, editione p. 473 haec annotavit: „Jeder fühlt gewiss, wie unbequem die Worte μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει hier stehen. Denn mit Heindorf die Vernunft hier als die vorangehende anzusehen, will nicht recht gehen, und eben so wenig wenn man die Worte μετὰ τοῦ λόγου mit ἡμᾶς verbinden wollte, schiene es Platons würdig zu sagen, der Fussteig solle uns nebst der Vernunft hinausführen.“

Itaque si, quae adhuc disputavimus, vera sunt, tantum videtur constare, ex magna illorum, qui hunc Phaedonis locum illustrare conati sunt, multitudine alteros, quum recte de verborum ἀτραπός et ἐκφέρειν vi et potestate statuissent, lapsos esse in totis iungendis enunciationibus, alteros bene perspecta iunctura et ratione harum perperam iudicavisse de illis, neutros denique verba μετὰ τοῦ λόγου ita, ut sermoni pariter atque sententiae satisfactum fuerit, interpretatos esse. Sponte igitur patet, haec ipsa, quae modo commemoravi, verba non posse non praedita vitio esse, quo sublato ea, quae vera sunt in utrorumque interpretum explicationibus, ita, ut totius loci sententia constet, inter sese consociari possint. Et vitii quidem sedem in eo ipso, quem haec verba obtinent, loco esse, suspicatus iam est idem ille vir perspicacissimus, quem modo diximus vidisse, in neutram partem recte referri posse verba μετὰ τοῦ λόγου. Scribarum enim ille errore putans haec verba loco suo, qui proprie in sequentibus fuerit, mota fuisse, hanc novam proposuit loci interpretationem: „dass uns nämlich wohl ein Fusssteig herausführen mag, weil, so lange wir noch den Leib haben neben der Vernunft bei dem Erforschen, und unsere Seele etc.“ Haec vero, etsi per se non adeo, ut *Astio* visum est, a vera loci sententia abhorrent, idcirco tamen satisfacere

nobis nequeunt, quia falsa enunciatorum iunctura, quam notavimus supra, etiamtum remanet. Quapropter quum alia ad difficultates illas expediendas via tentanda sit, mihi quidem nulla facilior videtur et expeditior esse, quam ut loco quidem suo relinquantur verba μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει, articulo τοῦ autem praeponatur pronomen τούτου, quod quum facile per semet ipsum iam propter ter deinceps repetitam syllabam του excidere posset, tum accedit etiam illud, quod fortasse non in promptu haec describentibus erat ea, quam tum habet λόγος significatio, hac autem non intellecta ne pronominis quidem vis et necessitas intelligi potest. Etenim significabit, si vere de hoc loco iudicavimus, λόγος non universam rationem humanam sed consentaneam ei doctrinam seu sententiam, quam aliquis pronunciat (Annahme, Behauptung, Satz), cuius significationis *Ast.* Lex. Plat. II. p. 254. quum alia suppeditat exempla, tum hoc ex ipso Phaedone p. 88. D. ὁ λόγος οὗτος ... τὸ ἁρμονίαν τινὰ ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχήν. Totum autem locum iam interpretabimur ita: Semita quasi quaedam videtur nos in hac quaestione ad exitum ducere *huius doctrinae ope* seu *hoc statuentes*, quamdiu corpore commixtus futurus sit animus, tamdiu non fore, ut acquiramus id, quod appetimus h. e. verum.

Alter autem, de quo nunc disputare instituimus, locus non ad singula quaedam aut verba aut enunciata sed ad universae illius argumentationis, in qua ex ipsa animi forma quasi ac specie immortalitas eius deducitur, non veritatem quidem sed veram tamen intelligentiam pertinet. Quicunque enim de hoc omnium longe gravissimo loco ita, ut in rem ipsam inquisiverint, commentati sunt, eorum plerique *mortis* quidem eo dicunt vacuitatem, non autem *interitus*, quem diserte *Plato* ab illa distinxerit, vindicatam esse animo. Immortalem (ἀθάνατον) enim quum ille dixerit animum idcirco, quia propter insitam ipsi vim vitalem non possit non *cogitari* appropinquante morte discedere, interitus autem expertem (ἀνώλεθρον, ἀδιάφθορον), quatenus ne digressus quidem ex corpore vivere unquam desiturus sit: illud quidem cum iusta argumenti conclusione probavisse, hoc vero imperiose et sine ullis rationum firmamentis contendisse, unde factum sit, ut ipse mancam suam esse et infirmam doctrinam sentiens ad vulgi tandem de immortalitate opinionem confugerit fidenterque etiam provocaverit. Et ex veteribus quidem ita iudicavisse iam videntur *Straton* et *Boethus**), ex

---

*) Cf. quae *Wyttenbach.* (ed. Lips. p. 273) ex illorum commentationibus commemoravit. *Boethus* ibi dicitur Platonis argumentum reprehendens docuisse, τὴν ψυχὴν ὥσπερ τὴν ἐμψυχίαν ἀθάνατον μὲν εἶναι, ὡς

recentioribus iudicaverunt *Tennemannus* et in eo libro, quo doctrinae atque opiniones Socratiorum de immortalitate diligenter ab eo collectae et examinatae sunt*), et in eo, quo universam Platonicam philosophiam quatuor voluminibus complexus exposuit**), et in universa denique, quam scripsit, philosophiae historia***), post Tennemannum autem praecipue *A. Kunhardt* in singulari, quem de Platonis Phaedone edidit, libro †), et recentiore etiam tempore *Schmidt* et *Hase*

αὐτὴν μὴ ὑπομένουσαν τὸν θάνατον ἐπιόντα, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι.

*) *Lehren und Meinungen der Socratiker über Unsterblichkeit. Jen.* 1791. *p.* 390: „Die Untersuchung hört gerade da auf, wo sie am interessantesten hätte sein müssen. Sie hört nehmlich da auf, wo der Beweis geführt werden musste, dass Tod und Untergehen bei der Seele ein Widerspruch sei. Er verliess sich hier zu sehr auf die Kette der vorhergehenden Schlüsse ... *Plato fühlte endlich die Schwäche des Beweises selbst,* und schloss Unsterblichkeit aus den Vordersätzen nur soweit, als die Seele nicht allein αθανατος, sondern auch ανωλεθρος sei. (Phaedo S. 106 C. ει μεν ἡμιν ὁμολογειται και ανωλεθρον ειναι, ψυχη αν ειη προς τω αθανατος ειναι και ανωλεθρος.) Dass diese Wörter nicht einerlei bedeuten, ist aus der angeführten Stelle klar. Vielleicht so: αθανατος ist dasjenige, dem Nichtsein widerspricht, etwas, dem ein beharrliches Sein zukommt, ανωλεθρος etwas, das nicht aufhört zu sein, das nicht zernichtet wird. Dadurch aber war die Sache nicht besser gemacht, *weil er schon voraussetzte und annahm, was er beweisen sollte. Endlich findet er noch für nöthig, die räsonnirende Vernunft an die Versicherungen des Volksglaubens zu verweisen.*"

**) *System der Platon. Philosophie Lips.* 1794. *Tom. III. p.* 117: „Aus keinem Begriff allein kann irgend ein Dasein erkannt werden. Plato macht hier einen Versuch dieser Art, der also natürlich misslingen muss. *Auch scheint er diesen Fehler selbst gefühlt zu haben*, da er einen Unterschied zwischen einem unsterblichen (αθανατον) und einem unzerstörbaren (ανωλεθρον, αδιαφθορον) Wesen macht. Jenes ist ein Wesen, mit dem Nichtsein im logischen, dieses aber, mit dem Nichtsein im reellen Widerspruche stehet. Den Begriffen nach glaubt er erwiesen zu haben, dass der Seele Nichtsein nicht zukomme; ob aber ein solches Wesen demohngeachtet nicht durch eine Naturkraft zerstört werden könne, folgte daraus keineswegs. *Und diesen Mangel wusste er mit nichts zu ersetzen, als mit einem allgemein angenommenen Glaubenssatze, dass Gott und die Seele ewig fortdauern.*

***) *Geschichte der Philosophie. Lips.* 1799. *Tom. II. pag.* 465: „Doch *scheint es, als wenn er selbst einem solchen Beweise nicht recht traue,* indem er sagt: dass daraus wohl folge, dass die Seele unsterblich (αθανατον), aber noch nicht, dass sie unzerstörbar (ανωλεθρον, αδιαφθορον) sei. *Die Schwäche des Beweises verräth sich aber auch noch durch die Berufung auf ein allgemeines Einverständniss in Sachen, wo nur Gründe entscheiden müssen,* aus denen erst die Möglichkeit einer allgemeinen Uebereinstimmung einleuchtet.

†) *Platons Phaedon mit besonderer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre erläutert und beurtheilt. Lüb.* 1817. *p.* 65—67: „Dass Plato diese Schlussfolge noch nicht für hinreichenden Beweis einer ewigen Fortdauer und eines über alle Zweifel erhabenen unzerstörbaren Lebens der Seele ge-

in commentationibus scholasticis, quarum una ad ideas Platonis et immortalitatis doctrinam iis superstructam pertinet*), altera

halten, das erhellet nicht nur aus seiner abermaligen Anfrage, ob es so erwiesen dünkte, sondern auch aus den nachfolgenden bestimmten Aeusserungen.

Denn wollte man ihm auch zugeben: wo Seele ist, da ist Leben, und wo dieses, da ist nicht Tod, *so war ja dadurch die Hauptfrage nur anders gestellt und die Antwort nur hinausgeschoben.* Denn nun lautete die Frage so: Wird nach dem Absterben des Leibes noch Seele sein? Auch angenommen, dass das Absterben des Körpers jenes geistige Lebensprincip, mit welchem derselbe in einer so unleugbar innigen Verbindung stand, gar nicht treffe, und dass, wenn auch die durch das körperliche Organ modificirte Persönlichkeit des Individuums in seiner bisherigen Art zu sein nicht fortbestehe, doch der eigentliche Kern des geistigen Wesens, und mit ihm vielleicht, falls es nicht gewaltsam vernichtet wird, sogar die Fähigkeit, in einen andern Körper einzugehen, zurückbleibe: Wer bürgt dafür, dass nicht eine gewaltsame Unterdrückung dieses Geistes möglich sey? Wer bürgt für die Unmöglichkeit eines Aufhörens der Seele?

Auch diess scheint freilich erwiesen, wenn man jede mögliche Art des Unterganges Tod nennen dürfte, ohne hier den Unterschied eines allmähligen Absterbens und einer gewaltsamen Vernichtung oder eines plötzlichen Stillstands aller Kräfte gelten zu lassen. Aber dass Plato-Sokrates diese Folgerung nicht machte, sehen wir aus dem Zusatze S. 106 B: „Wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, so kann die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehen. Das Ungerade wird z. B. zwar durch Annäherung des Geraden nie gerade, und folglich Leben, so lange es Leben ist, durch Annäherung des Todes nie Tod; aber so wie das Ungerade vergänglich ist (aufgehoben, getilgt werden kann), so könnte ja auch die Seele umkommen.

Da er dies Letztere dem Gegner nicht abstreiten zu können ausdrücklich gesteht (S. 106 C*), *so räumt er dadurch ein: a) dass ihm Sterben und Vergehen nicht gleichvielbedeutende Begriffe sind; b) dass er nur hypothetisch, wenn man die Seele als nicht vergehend setze, ihre Unsterblichkeit darthun könne; also streng genommen, dass er nichts bewiesen habe.*

Ein Machtspruch muss ihm aushelfen. „Gute Wege hätte es, sagt er, dass irgend etwas sich dem Untergange entziehen könnte, wenn auch das Unsterbliche und immer Seyende den Untergang annähme.“ – *Ja er beruft sich auf die unbezweifelte gewisse Unvergänglichkeit* Gottes und der Idee des Lebens (S. 106 D.), und nachdem er so an das ewige Daseyn des höchsten Wesens, mit welchem unsre Seelen verwandt sind, und in dessen Geiste der Ursprung unsrer nicht in der Zeit entstandenen Ideen zu suchen ist, auch den Glauben an die Unzerstörbarkeit des Menschengeistes geknüpft hat, beschliesst er das Ganze abermals *mit dem zuversichtlichen Ausspruch* einer festen Ueberzeugung: „Ganz gewiss also ist die Seele unsterblich und unvergänglich, und in Wahrheit werden unsre Seelen in der Unterwelt sein.“

*) *Ueber die Ideen des Plato und die darauf beruhende Unsterblichkeitslehre desselben. Eine Abhandlung des Collab. Dr. Schmidt. Quedlinburg* 1835. *p. 21:* „Wenn er (Plato) aber einzuräumen scheint, dass aus der Un-

*) Τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοιμεν διαμάχεσθαι, ὅτι οὐκ ἀπόλλυται. τὸ γὰρ ἀνάρτιον οὐκ ἀνώλεθρόν ἐστιν.

in eo solo, de quo nos quaerimus, loco explicando occupata est*). Reliqui autem Platonis interpretes quum, quantum sciam, ne verbum quidem contra dixerint, comprobasse omnes illorum opinionem existimandi sunt silentio suo. Quamquam qui id fecerunt, non cogitavisse videntur, quod quantumque inde *Platoni* crimen moveatur. Is enim postquam sibi et audientibus videtur argumentorum pondere satis probavisse, animum, quia multo praestantior sit corpore, hoc etiam diuturniorem esse, Cebeti hoc quidem concedenti at putanti simul, animum, postquam multa deinceps corpora consumpserit eoque praestantiam naturae suae patefecerit, tandem tamen ipsum aliquando temporis diuturnitate consumi posse, hunc scrupulum eximere aggreditur ita, ut primum accuratissime describat viam, qua ipse veram de hac re disputandi rationem invenerit, tumque huic rationi consentaneam argumentationem, qua immortalem esse animum efficiatur, tam copiose tamque enucleate atque subtiliter, quam nullam earum, quas adhibuit antea, instituat. Tanto autem apparatu atque molimine quid reprehensores illi dicunt effectum esse? Scilicet quod iam antea de animorum *diuturnitate* probatum atque concessum erat, id quidem ut appareat verum esse, quod autem nunc ipsum demonstrandum susceptum erat, ***interire omnino non posse animos***, id tantum abesse, ut ex ipsa argumentatione consequatur necessario, ut foris etiam atque arbitrio plane disputantis adscitum sit. At nusquam profecto tum verius ex parturiente monte ridiculus dici posset mus tandem natus esse. Idque re vera accidisse Platonis ratiocinationi, non dubitavit contendere is, qui signum in hac opinione reliquis praetulit, his verbis**): „Wenn man nun auch die hohen Forderungen fahren lässt, und ihn für das nimmt, was er ist, einen Beweis aus Begriffen, der nur subjective, logische Wahrheit und Einsicht verspricht***),

---

sterblichkeit der Seele noch nicht ihre Unvergänglichkeit folge, *so giebt er ja eben damit zu, dass er die Unsterblichkeit nur darthun könne, wenn er die Seele als nicht vergehend setze*, et p. 22: woraus vielfache Irrungen entstehen, und indem er seine subjectiven Ueberzeugungsgründe mit den theoretischen vermischt, so lässt sich seinen Beweisen doch *ein Schein von Gründlichkeit* nicht absprechen.

*) *Sachliche Erläuterung des in Plato's Phädo p.* 101, *B*—107, *A enthaltenen Beweises von der Unsterblichkeit der Seele. Vom Lehrer Ludwig Hase, Progr. Magdeb.* 1843. *p.* 11: *„Es ist dies ein Machtspruch*, der dem Plato hier aushelfen muss (Kunh. p. 66); denn nur hypothetisch, wenn man die Seele als nicht vergehend setzt, konnte er ihre Unsterblichkeit darthun."

**) *Tennem.* Lehren u. Mein. der Socrat. p. 389 sq.

***) Quam hic *Tennem.* cum contemptu quodam commemorat veri investigandi rationem, quam rationem sequutus Plato „omne iudicium

so ist es doch auffallend, dass, je mehr er Anstalten und Vorbereitungen zu demselben machte, je schwieriger und dornichter der Weg war, auf dem er Ueberzeugung suchte, desto geringer der Grad der Ueberzeugung ist, den der Beweis leistet.“ At vero quod verecundiae praeceptum verecundissimus omnium poeta tradidit: „Parcius ista viris tamen obiicienda memento“, eius nos quoque nunc memores videamus, quo tandem iure divinum Platonis ingenium tantae in re gravissima levitatis insimulatum sit.

Suspensa autem manifesto tota huius quaestionis diiudicatio erit inde, ut intelligatur, utrum mortis et interitus discrimen tale, quale illi opinantur, factum re vera a *Platone* sit, id quod equidem negandum utique censeo. Etenim si ipsa per se spectamus vocabula, quibus *Plato* de re et mortis et interitus experte utitur: ἀθάνατος et ἀνώλεθρος seu ἀδιάφθορος, haec constat inter se non differre nisi ita, ut posteriorum vis latius pateat, quam prioris, et illa igitur tam ad animantium quam ad inanimorum, hoc autem ad eorum tantum, quae animantia aut sunt aut cogitantur certe, interitum pertineat. Quidquid igitur ἀθάνατον est, id non potest non ἀνώλεθρον etiam seu ἀδιάφθορον esse, quapropter et *Aristoteles* loco a *Wyttenb.* ex. *Top.* libro *VI.* excitato τὸ ἀθάνατον ζῶον recte definivit vocabulo ἄφθαρτον, et *Plato*, si statuisset, cogitari omnino quemquam posse ἀθάνατον ita, ut non simul esset ἀνώλεθρος, non mutavisse tantum sed depravavisse etiam loquendi usum existimandus foret. At nihil ille depravavit, nihil in hanc certe partem mutavit, nullo denique modo interitus vacuitati plus tribuit, quam vacuitati mortis. Intelligi hoc iam potest inde, quod, priusquam ad extremam argumentationem accedatur, illud ipsum, quod Cebes postulat rationibus evinci, „non tantum diuturniorem corpore sed sempiternum et omnis interitus expertem esse animum“, modo solo ἀθάνατος seu ἀθανασία vocabulo significatur, ut p. 95, C et D, modo adiuncto vocabulo ἀνώλεθρος ita, ut alterumutrum modo succedat modo praecedat, ut p. 88, B: οὐδενὶ προσήκει θάνατον θαῤῥοῦντι μὴ οὐκ ἀνοήτως θαῤῥεῖν, ὃς ἂν μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι, ὅτι ἔστι ψυχὴ παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ανώλεθρον, et p. 95 B: ἀξιοῖς ἐπιδειχθῆναι ἡμῶν τὴν ψυχὴν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὖσαν, εἰ φιλόσοφος ἀνὴρ μέλλων ἀποθανεῖσθαι, θαῤῥῶν τε καὶ ἡγούμενος ἀποθανὼν ἐκεῖ εὖ πράξειν διαφερόντως, ἢ εἰ ἐν ἄλλῳ βίῳ βιοὺς ἐτελεύτα, μὴ ἀνόητόν τε καὶ ἠλίθιον θάῤῥος θαῤῥήσει.

veritatis veritatemque ipsam abductam ab opinionibus et a sensibus *cogitationis ipsius et mentis* esse voluit.“ (Cic. Acad. II. 46), ea una nunc inter omnes fere constat sperari posse verum, quantum omnino hoc in humanam imbecillitatem cadat, inventum iri.

In ipsa autem argumentatione prima profecto specie negari non potest inusitatam et inauditam illam, quam interpretes suspicantur, a Platone videri posse inter utrumque vocabulum rationem positam esse, si vero eam, quam ipse disputando praeivit viam diligenter et verborum vim non minus accurate quam sententiarum perpetuitatem observantes persequuti fuerimus, ne hic quidem tale quid ab eo admissum esse videbimus. Etenim ut omnium rerum, inquit, ita animi etiam veritas posita est in summa et primaria eius notione seu idea. Notiones autem quum semper sibi constent et immutabiles sint, fieri non potest, quin, quae earum inter sese contrariae sunt, eae adeo sese invicem aversentur et fugiant, ut neutra admittat aut recipiat alteram, sed simulatque accedat haec, necessario aut intereat aut discedat illa. Atqui idem valere debet etiam tum, ubi cum notione aliqua non quidem ipsi contraria notio sed res tamen, quae hanc necessairo in se continet, comparatur. Animus igitur etsi per semet ipse non est contrarius notioni mortis, tamen, quia sine morti contraria notione vitae omnino cogitari nequit, nullo pacto admittet aut recipiet mortem. Ut autem in numeris, quod paris notionem non admittit, appellamus impar, et in frigidis atque calidis quidquid aut frigoris aut caloris impatiens est, eadem ratione vocare possemus infrigidum (ἄψυκτον) et incalidum (ἄθερμον), ita quod mortem non admittit, appellabimus *immortale*. Animus igitur, quum non admittat mortem, est immortalis.

Hic vero paullisper subsistendum est. Quum enim reliqua sententiarum vis et perpetuitas recte ab omnibus intellecta sit, in hac extrema fere argumentationis parte (p. 105, C et D) plerique eo, ex quo iniqua ipsorum de Platone iudicia prodierunt, errore implicari se passi sunt. Putantes enim illi, quia ab ἀθανασίας notione proceditur iam ad notionem ἀφθαρσίας, *Platonem* non satis habuisse animo vindicavisse immortalitatem, nisi sempiternum etiam eum et omnis interitus expertem esse demonstraturus fuisset, quum nihilominus animum eam ipsam ob causam, quia immortalis sit, sempiternum viderent ab ipso *Platone* dici, temere eum hoc affirmasse opinabantur, quia male institutae argumentationis non alium reperire potuisset exitum. At optime ille repertus a *Platone* ipsorum aciem fugit idcirco, quia quaesiverunt eum ibi, ubi, si constare sibi Plato neque frustra quidquam molitus esse volebat, esse omnino nondum poterat. Etenim adducta erat eo loco, unde digressi sumus, argumentatio eo, ut animi naturam intelligeretur esse eam, quae non admitteret notionem mortis. Poterat autem rei contrariae sive

admissio sive receptio vitari aut fuga aut interitu. Utra igitur ratione animus sit mortem vitaturus, quaeritur. Munit sibi iam *Plato* viam ad hanc disceptationem ita, ut, quod pluribus verbis dixerat antea μὴ δεχόμενόν τι, id una nunc comprehendat voce composita ex rei vitatae notione et α privativo. Qua quidem in re et maximopere cavendum est illud, ne vocibus ita ortis subiiciamus statim eas notiones, quas vulgari usu et consuetudine obtinent, et Plato ipse putandus est hoc consilio primi exempli loco usus esse voce parum usitata ἀνάρτιος, quum ipsa imparis notio designari soleret verbo περιττός, postea autem vocibus prorsus inusitatis ἄθερμος et ἄψυκτος. Ut igitur ἀνάρτιον nil hic significat nisi quod huc adducta argumentandi necessitas postulat: „paris notionem non admittens seu paris impatiens," ita ἀθάνατον etiam nulla ipsius immortalitatis ratione habita, propriam suam et singulis vocis particulis accommodatam vim habet, neque quidquam indicat nisi „abnuens seu non admittens mortem" *). His demum positis docetur, quid consentaneum sit evenire rebus accedente ea notione, quam notione ipsis insita prohibentur admittere; quumque alterumutrum necesse sit fieri, ut aut intereant aut integrae discedant, utrum horum accidere oporteat, suspensum erit ex ipsa illa primaria rerum notione, quae si ita erit comparata, ut res, quibus continetur, participes patiatur esse interitus, sunt hae interiturae, si minus, incolumes discessurae. Itaque res, quae ἀνάρτιοι, vel ἄθερμοι vel ἄψυκτοι appellari possunt, si ea constaret notione instructas esse, quae interitus vacuitatem vindicaret iis, ipsae sine dubio interitus forent expertes, neque minus id, quod ἀθάνατον seu immortale appellabatur, si illius notionis particeps erit, liberum atque immune futurum est ab interitu.

Ergo proceditur hic quidem ab ἀθανάτου notione ad notionem ἀνωλέθρου, non tamen eo modo, quo illi volunt, qui maius aliquid atque excelsius opinantur hac indicatum esse quam illa, sed ita potius, ut, quam *dicendi quaedam ratio*

---

*) Desideratur in hac voce vertenda nostratium ea, qua praestare reliquis gentibus solent, fides et diligentia. Parum enim illi curantes necessariam vocabulorum θάνατος et ἀθάνατος affinitatem reddere ea solent duobus, inter quae nulla prorsus litterarum et stirpium necessitudo cernitur: *Tod et unsterblich* (ita *Schleiermacher:* „Was die Idee des *Geraden* nie aufnimmt, wie nannten wir das eben? — *Ungerade.* — Und was den *Tod* nie annimmt, wie nennen wir das: — *Unsterblich,* sagte er"), quo facto fieri non potest, quin vera Platonis sententia obscuretur plane atque pereat. Debebant potius ita fere Graeca ab iis imitando exprimi: „Und was den *Tod* oder das *Sterben* nicht annimmt, wie werden wir das nennen? *Untödtlich* (todlos) oder *unsterblich.*"

atque necessitas animo imposuerat immortalitatis appellationem, eius nunc *vis atque potestas spectetur* hancque eandem esse ostendatur, quae est appellationis ἀφϑαρσίας. Progreditur enim argumentatio ita:

Atqui illae quidem res (ἀνάρτιοι, ἄϑερμοι, ἄψυκτοι) quum destitutae manifesto sint hac notione, accedente notione contraria, interiturae sunt, ut nix, quamvis ἄϑερμος sit, tamen, quia τοῦ ἀϑέρμου notio non includit rei nunquam delebilis notionem, calore adventante, dissoluta paullatim interit, hoc autem (ἀϑάνατον) — iamque a singulari illa vocis ἀϑάνατον significatione, quac solius linguae ope et similitudine inventa crat, transitur ad eam quam vere habet, immortalitatis notionem — hoc igitur quum omnes non minus facile concessuri sint praeditum esse notione illa, quam deo concedent una cum immortalitate tribuendam esse interitus vacuitatem seu aeternitatem, interire omnino non poterit.

Est autem hic ipse ille locus argumentationis, in quem vehementissime vidimus reprehensores eius invectos esse. Primum enim quia Plato, quidquid immortale sit, id interitus etiam expers esse, non argumentis confirmavit, sed pro explorato et concesso ab omnibus affirmavit, opinionis dicunt arbitrio ab co id sumptum esse, quod rationum necessitate demonstrandum erat. At nisi singularem illi sibi aliquam vocum ἀϑάνατον et ἀνώλεϑρον differentiam finxissent, non profecto a philosopho postulaturi fuissent, ut rem per se omnibus perspicuam, quidquid in genus cadat, id necessario etiam cadere in partem, rationibus probaret et argumentis.*) Deinde quia dco et ipsi vitae speciei ac formae (αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος) aeternitas a nemine non dicitur conccssum iri, vulgi dicunt opinionem ad argumenti

---

*) Apparet etiam, qua iniuria illi, quia Plato conditionali enunciato in hac re utentem facit Socratem p. 106, C: οὐκοῦν καὶ νῦν περὶ τοῦ ἀϑανάτου εἰ μὲν ἡμῖν ὁμολογεῖται καὶ ἀνώλεϑρον εἶναι, ψυχὴ ἂν εἴη πρὸς τῷ ἀϑάνατος εἶναι καὶ ἀνώλεϑρος, εἰ δὲ μή, ἄλλου ἂν δέοι λόγου, idcirco Platonem ipsum suspicentur dubitavisse, num immortale omne iudicandum etiam sempiternum sit. Nimirum est haec ipsa illa Socratica disputandi ratio, qua interrogando dubitandoque Socrates eum ipsum, quocum disserit, adducit eo, ut, dum assensu suo confirmat rem disputatione effectam, ipse sibi invenisse videatur veritatem, id quod hic fit his, quae continuo sequuntur Cebetis verbis: ἀλλ᾽ οὐδὲν δεῖ τούτου γε ἕνεκα· σχολῇ γὰρ ἄν τι ἄλλο φϑορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ τό γε ἀϑάνατον ἀΐδιον ὂν φϑορὰν δέξεται. Ita enim pro vulgari καὶ ἀΐδιον cum *Stallbaumio* legendum censeo eam ob causam, quia optime tum his verbis indicatur, qnidquid immortale slt, id, *quum aeternitatis notionem contineat,* necessario impatiens interitus esse. Quod igitur *Heind.* existimat, alteram scripturam praelatum iri ab iis, qui subtilius exacturi sint argumentationis progressum, id rectins ad improbatam potius ab eo scripturam commendandam dici poterit.

imbecillitatem sustentandam a Platone esse auxilio vocatam. Scilicet hic quoque perperam intellecta Platonis sententia causa fuit iniqui de eo facti iudicii. Putarunt enim, verbis ὁ δέ γε θεός, οἶμαι, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι, putarunt igitur his verbis *Platonem* „duo, ut *Wyttenbachii* verbis utar, quasi certissima immortalitatis et incorruptibilitatis exempla“ afferre voluisse, unde immortalitatis necessitas ad animum etiam humanum transferenda esset*), quum Plato id tantum, quod modo concessum et affirmatum erat a Cebete, quidquid immortale sit, id neque corrumpi neque interire posse, exemplis illis confirmare vellet; ut enim deum certe et ipsam vitae speciem propter necessario iis insitam immortalitatis notionem omnes concessuri essent non interire posse, ita de reliquis omnibus, in quae illa notio conveniret, valere idem necesse esse.**)

His autem profligatis addere tandem licet hanc, quae necessario ex antecedentibus efficitur, conclusionem rationis: Ergo animus etiam, quem ratio evicit esse ἀθάνατόν τι, in-

---

*) Cf. *Serranus*, qui in margine interpretationis breviter comprehensurus sermonem „evincitur, inquit, animum esse immortalem et ab omni exitio liberum atque immunem, si principem primariamque causam spectemus, quae ut est αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος, ita et animus vere sempiternus est, quandoquidem divinus est et ad primariae illius ideae exemplar factus, quod ex priori disputatione confessum est,“ et *Tennemann.*, qui in Philosoph. Plat. Vol. III. p. 116. ita dicit a Platone concludi: „Ewige Fortdauer wird aber von allen denkenden Wesen als ein wesentliches Prädicat der Gottheit und der Seele, als Quelle des Lebens eingestanden. Die Seele ist also unsterblich.“

**) Patet hinc, ut sermoni, ita sententiae quoque prorsus adversari *Schleiermacheri*, quem *Augustus Arnold* (Platon's Werke einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt, Vol. I. p. 128) sequutus est, interpretationem: „Gott wenigstens und die Idee des Lebens wird wol, *wenn überhaupt etwas unsterblich ist*, (Arnold: *wenn überhaupt etwas unvergänglich sein soll*), von jedem eingestanden werden, dass es niemals untergehe,“ neque minus a veritate abhorrere ea, quae modo vidimus a *Tennemanno* tribui *Platoni*. Tum enim re vera hic pro certo iam sumpsisset, quod certis rationibus ita esse demonstrandum erat, neque negari tum posset, et recte *Tennemannum* ibidem docuisse: „und diesen Mangel wusste er mit nichts anderem zu ersetzen, als mit einem allgemein angenommenen Glaubenssatze, dass Gott und die Seele ewig fortdauern,“ neque immerito a *Kunhardto* totam illam Platonis argumentationem futilem et nugatoriam iudicatam esse his verbis: „dass aus der Ungedenkbarkeit des Zusammenbestehens nichts gefolgert werden kann, hat er ja selbst dadurch schon eingestanden, dass er die Unvergänglichkeit der Seele, als eines lebenden Wesens, durch einen Machtspruch voraussetzen, also was eigentlich bewiesen werden sollte, bittweise annehmen musste“ (p. 67). Iniuriam autem his iudiciis divino Platonis ingenio factam neque tam pueriliter eum, quam illi volunt, in hac re versatum fuisse, ex iis, quae supra disputavimus, speramus planum futurum esse omnibus.

teritus expers futurus et ingruente morte incolumis discessurus est.

Hoc autem modo postquam liberavisse nobis videmur *Platonem* a gravissimo illo, cuius et olim in hoc loco accusabatur et etiamnum accusatur, levitatis et inconstantiae crimine satisque contra ostendisse, argumentationem eius per singula rationis momenta constanter ad eum, quo contenditur, finem perductam esse, facile iam erit intellectu, quantopere ab iis, qui summam dialogi verbis comprehenderunt, quia acumen verbi ἀϑάνατον non animadverterant, vis argumentationis fracta et nervi quasi incisi sint. Possunt autem hi in duo omnino genera dividi. Unum est eorum, qui confectam volunt totam argumentationem esse, simulatque Plato immortalitatis nomen in animum convenire demonstraverit. Et ex iis quidem, qui philosophorum ratione de hoc loco commentati sunt, in illo numero sunt *Tiedemannus*, *Wyttenbachius*, *Wieckius*, quorum ille in ·Argumentis Plat. Dial. p. 35 „ergo, inquit, animam, quum eius, quod semper secum adducit, contrarium res nulla queat suscipere, mortis et interitus esse expertem concluditur", *Wyttenb.* autem in disputatione a. 1786 scripta de quaestione, quae fuerit veterum philosophorum de vita et statu animorum post mortem sententia (in ed. Lips. Phaed. p. 15.) haec habet: „Animadvertendum est, animi eandem esse naturam ac rerum intelligibilium, i. e. idearum atque essentiarum. Nam ut res quaedam sit pulcra, requiritur pulcritudinis praesentia, ut calida sit res, requiritur caloris praesentia, ut animata sit res et vivat, requiritur animi praesentia, atque ita in omnibus aliis rebus est. Iam vero res, verbi causa, calida potest frigida fieri; ipse calor numquam potest frigus fieri. Res pulcra potest turpis fieri: ipsa pulcritudo numquam potest fieri turpitudo. Nam superveniente frigore, calor abit, nec ipse in frigus mutatur: superveniente turpitudine, pulcritudo abit, nec ipsa in turpitudinem mutatur. Ita superveniente morte animus abit, nec ipse in mortem mutatur. Nam animi praesentia corpus fit animatum et vivum, et est animi natura eadem atque idearum essentiarumque, quae semper subsistunt nec umquam a sua vi secedunt. Ergo animus est immortalis." In his autem duo praecipue insunt, quae a vera Platonis sententia abhorreant. Primum enim ille rem caloris vel pulchritudinis participem non comparat cum corpore participe animi sed cum animo animae seu vitae participe. Deinde non de *universarum* illarum caloris, pulchritudinis, vitae *notionum* vel *idearum*, sed de *rerum* potius, in quibus hae insunt et cernuntur, interitu aut aeternitate quaeritur, harumque reliquas quidem

ostenditur, appetente contraria iis notione, interire, animum autem sospitem atque superstitem evadere. Vitatis his vitiis *Wieckius* in commentatione diligenter et acute scripta de Platonica philosophia (Merseb. 1830) p. 35. his verbis Platonis sententiam complecitur: „Si his substantiis (intell. nivem et calorem) cum ideis suis tam necessaria intercederet necessitudo, ut nunquam possent ideae ab iis seiungi, aeternae sane eae forent. Sed nulla huiuscemodi necessitudo hic reperitur; qua de causa nix in partes, ex quibus composita est, frigore pereunte rursus dissolvitur. At si quaerimus, quae coniunctio substantiae cum idea sua sit tam necessaria, quam nulla unquam vis queat dissolvere, eam tantum talem reperiemus, cuius idea, cum sui contrarium excludat, excludat mortem. Haec autem idea est vita, eiusque substantia, nunquam ab ea seiungenda, est animus. Hinc sequitur, animum immortalem vel aeternum esse.“ Quae etsi rectius sunt dicta Wyttenbachianis, tamen, quia ea ipsa praetermissa est argumentationis pars, qua effecisse sibi videtur Plato, esse revera eam, quae quaeritur, inter vitam et animum necessitudinem, veram quaerenti rationem non satisfaciunt. A philosophis autem si nos convertimus ad eos, qui linguae magis studiosi sunt, *Gottleber* praecipue commemorandus erit et *Stallbaumius*, quorum ille in Animadvv. ad Plat. Phaed. (Lips. 1771) p. 196: „quibus expositis, inquit, haec transfert ad suam rem. Animum, corpori iunctum, vitae esse participem: vitae disiunctam notionem esse mortem: ex superioribus effici, in vitam, tanquam animi naturam, non cadere posse mortem. Quae quum ita sint, fieri, animum esse immortalem. Sed argumentatio paullo levior videtur,“ *Stallbaum.* autem in iis, quae accurate caeterum et perspicue praefatus est Phaedoni (a. 1833) p. 19: „Quidquid autem mortem non admittit, id est immortale. Ex quo animum intelligitur esse *immortalem neque unquam interiturum.*“

Alterum autem, quod significavimus, genus est eorum, qui extremam quidem argumentationis partem, animum interitus expertem seu sempiternum esse, addunt, eam autem, qua supra diximus viam quasi ab antecedentibus ad illam a Platone munitam esse, aut prorsus omittunt, aut perperam certe intelligunt, quo quidem fieri non potest, quin in plura illi et graviora errata incidant et multo sint inconstantiores prioribus. Et primo quidem loco hic commemorandus est *Albinus*, qui in Doctrina, quam scripsit, Platonica huius disputationis summam exhibuit ita: ἡ ψυχὴ ὅτῳ ἂν προσγένηται ἐπιφέρει τούτῳ τὸ ζῆν, ὡς σύμφυτον ὑπάρχον ἑαυτῇ· τὸ δὲ ἐπιφέρον τινὶ τὸ ζῆν, ἀνεπίδεκτόν ἐστι θανάτου· τὸ δὲ τοιοῦτον

ἀθάνατον· εἰ δὲ ἀθάνατον ἡ ψυχή, καὶ ἀνώλεθρον ἂν εἴη· ἀσώματος γάρ ἐστιν οὐσία, ἀμετάβλητος κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ νοητή, καὶ ἀειδὴς καὶ μονοειδής· οὐκοῦν ἀσύνθετος, ἀδιάλυτος, ἀσκέδαστος (Wyttenb. p. 273. ed. Lips.). Vides, quaecunque hic rationes allatae sunt, unde animum, si immortalis sit, pateat interitus etiam expertem esse, earum nullam ex ea, quam modo instituit Plato argumentatione, sed ex superioribus potius omnes petitas et illi igitur nullam prorsus vim ad aeternitatem vindicandam animo tributam esse. Ex recentioribus autem *Tennemannus* in libro de opinion. Socrat. de immortal. p. 386. ita *Platonem* existimat disputando progressum esse: „Also ist erwiesen worden, dass die Seele unsterblich ist, das heisst frei vom Verderben, Untergang oder Zernichtung. Allein, könnte man nicht sagen: das Ungleiche wird zwar nicht das Gleiche, wenn das Gleiche hinzukommt, es könnte aber doch vielleicht untergehen, so dass anstatt des Ungleichen nur das Gleiche da wäre? Dagegen kann man freilich nichts einwenden, weil wir nicht beweisen können, dass das Ungleiche unzerstörbar sei. Also, könnte man fortschliessen, wäre es nicht unmöglich eben das von der Seele zu behaupten, dass, so lange sie in dem Körper ist, sie auch die Quelle des Lebens und der Thätigkeit sei, aber wenn der Tod komme, sie zernichtet werde. Denn bisher ist nur soviel bewiesen worden, dass der Seele das Prädicat des Nichtseins (θανατος) nicht zukomme, oder dass sie αθανατος sei. (Eigentlich nur, dass ihr in Vereinigung des Körpers dieses Prädicat nicht beigelegt werden könne, aber nicht dass ihr eine unaufhörliche Existenz zukomme.) Antwort. Wir haben damit auch zugleich bewiesen, dass sie unzerstörbar ist. Oder sollte wol noch ausserdem ein Beweis dazu nöthig sein, da erwiesen ist, dass sie unsterblich und fortdauernd ist? Wir glauben nicht. Denn von allen Menschen wird eingestanden, dass Gott und Seelen als die Quellen alles Lebens unsterblich und ohne Ende fort existirend sind.“ Qua in expositione quis non videt, quanta sit rerum perturbatio atque confusio? Primum enim ille *Platonem* docentem facit, immortalem esse animum eamque ipsam ob causam expertem interitus, deinde, quia nil adhuc probatum sit, nisi immortalem esse animum, fieri tamen fortasse posse, ut hic aliquando intereat; tum rursus, fieri hoc non posse, quia simul probatum sit, interitus eum expertem esse; denique ipsius immortalitatis necessitatem non ex iis, quae antea disputata sint, sed ex communi omnium opinione repetendam esse. Nimirum tot tantarumque ineptiarum auctorem vir alias cautus et perspicax philosophorum principem fecit idcirco, quia duplici

non animadversa vocis ἀϑάνατον vi nullo quidem pacto intelligere potuit, quo tandem consilio, postquam immortalitas animo vindicata erat, reliqua a *Platone* adiecta essent, et aliquo tamen modo explicanda ea esse censuit. Neque melius tribus ei annis post successit opera in Doctr. philosoph. Plat., ubi vol. III. p. 115 locus ille explicatur ita: „Ein Wesen, mit welchem Tod nicht vereinbar (widersprechend) ist, ist unsterblich. Die Seele ist also unsterblich. Wenn die Seele unsterblich ist, so muss sie auch unzerstörbar sein. Denn wenn der Tod ihr widerspricht, so kann er auch ihre Wirksamkeit und Wesen nicht zerstören." (Repetuntur haec in eiusdem Hist. philos. vol. II. p. 464.) At hac quidem ratione ἀϑέρμῳ etiam illi et ἀψύκτῳ aeternitas vindicari posset, si concluderetur ita: Nix igitur est ἄϑερμος seu caloris impatiens. Atqui si caloris impatiens est nix, ne corrumpi quidem unquam aut interire poterit. Calor enim si adversatur ei, vim et naturam eius delere non poterit." Quod quum videret *Tennemann.* noluisse *Platonem* dicere, mirum plane aliquid prorsusque a perspicua verborum sententia abhorrens subiicit ei haec ibidem addendo: „Allein, wenn wir bei jener Voraussetzung bleiben, dass das Feuer unzerstörbar sei, und sich in der Kälte nicht verwandeln könne, wenn sich diese mit jenem verbinden wolle, so lässt sich doch noch der Fall denken, dass, *wenn die Kälte, die selbst nicht unzerstörbar sein soll, zernichtet ist*, das Feuer in Kälte übergehe, und dann selbst auch zerstörbar werde."

A Tennemanno sua maximam partem sumpsit *Kunhardtus*, qui quum omnium maxime a vera *Platonis* sententia descierit, minime omnium incusare eum et reprehendere veritus est. Facit autem ille p. 65. ita ratiocinantem Socratem: „Was für den Tod nicht empfänglich ist, das nennen wir unsterblich: also ist die Seele unsterblich." Adde quae sequuntur p. 66: „*Wenn* das Unsterbliche auch *unvergänglich* ist, so kann die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehen," et reliqua, quibus Platonem ait ipsum confessum esse, animi immortalitatem a se demonstrari non posse, nisi si interitus eum expertem esse sumpserit (cf. supra p. 133). At si paullo diligentius *Kunh.* considerare voluisset *Platonis* verba, non profecto non videre potuisset, quod fatetur ille contra dicenti concedendum esse, id ad ἀνάρτιον tantum illud et ἄϑερμον et ἄψυκτον pertinere, nullo autem modo ad ἀϑάνατον, quod potius quanta maxima fieri potest asseveratione affirmatur liberum et immune esse ab interitu. Hoc autem posito et recte explicata voce ἀϑάνατον corruunt omnia, quibus ille sibi labefactare posse egregie

exstructam Platonis argumentationem visus fuit. Adiungimus ei *Ioannem Götzium*, qui in altera editione eius libri, quo Phaedonem Platonis et satis eleganter convertit in nostrum sermonem et annotationibus explanavit ad rei intelligentiam utilissimis, huius tamen, de quo quaerimus, loci sententiam, obscurasse magis dicendus est quam illustrasse his, quae p. 180 sq. leguntur, verbis: „Die ganze Schlussreihe des Sokrates ist folgende: Die Seele bringt zu Allem, wovon sie Besitz nimmt, Leben. Als Leben an sich nimmt sie nie ihr Entgegengesetztes, den Tod auf. Sie ist also unsterblich. So wenn das Ungerade, folglich auch die Trias, das Wärmelose, das Kältelose unvergänglich wäre, so würden sie, wenn man ihr Entgegengesetztes zu ihnen herzubrächte, entweichen und nicht vergehen. Von der Seele ist aber nachgewiesen worden, dass sie zu Allem, zu welchem sie hinzukommt, Leben bringt; als Leben an sich ist sie unsterblich und folglich unvergänglich. Sie nimmt den Tod so gewiss nicht auf, als die Trias oder das Ungerade nicht gerade, und das Feuer nicht kalt sein wird. Mag auch das (sinnlich wahrnehmbare) Ungerade vergehen und ein Gerades dessen Stelle einnehmen; mit dem Unsterblichen, das wir zugleich als unvergänglich angenommen haben, ist dieses nicht der Fall.“ Multo tamen plura etiam turbavit *Ludov. Hase*, in commentatione iam supra memorata p. 11. ita disserens: „Hieraus erhellt, dass die Seele unsterblich ist (ἀϑάνατον i. e. ὃ ἂν ϑάνατον μὴ δέχηται.) Wie nun aber ein Unterschied ist zwischen ἀποϑνήσκειν und τεϑνάναι (jenes ist der transitus zum letztern, cf. Wyttenb. ad p. 64 A), so ist auch ἀϑάνατον nicht identisch dem ἀνώλεϑρον; *es muss also noch bewiesen werden, dass die Seele auch nicht vergänglich* (ἀνώλεϑρος) *sei*, weil, wie das einzelne Ungerade zwar nie das Gerade, *das Leben nie den Tod annehmen kann, doch* das Ungerade, *das Leben vergänglich ist*, untergehen kann, ebenso auch die Seele ja einmal untergehen kann, *obwohl sie als das Leben in sich Habendes den Tod aufzunehmen unfähig ist, doch aber als einzelne lebende Erscheinung vernichtet werden kann*, während τὸ τῆς ζωῆς εἶδος unvergänglich ist (p. 106 D). Diesen Beweis von der Unvergänglichkeit der Seele führt Plato folgendermassen: Das wahrnehmbare Ungerade, Unkalte, Unwarme *ist nicht unvergänglich durch das Hinzukommen des Geraden* etc., so wenig aber das Ur-Ungerade etc. vergänglich ist, sondern ewig, unverändert bleibt, so muss auch, weil die Seele unsterblich ist, weil sich die Idee des Lebens in sie gesenkt, weil sie das Leben an sich ist, eben so gut wie ὁ ϑεὸς καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος, καὶ εἴ τι ἄλλο ἀϑάνατόν ἐστι unver-

gänglich sein; denn σχολῇ ἄν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἴ γε τὸ ἀθάνατον ἀΐδιον ὂν φθορὰν δέξεται." Qua quidem ratione si vere disputavisset Plato, non tantum, ut videtur Hasio, sumpsisse ille dicendus esset res non concessas, et ex iis effecisse, quae vellet, sed effectis potius iam rebus de industria offudisse caliginem. Supersunt ii, qui, quum nihil addiderint ipsi, minus apertum fecerunt errorem suum, ut *Pettavel* in disput. de argumentis, quibus apud Plat. animorum immortalitas defenditur (Berol. 1815*) p. 35, *Rueckertus* in Capit. sel. ex Plat. Dialogis (Lips. 1827) p. 155, *Arnold* in libro supra memorato p. 127, *Schmidt* in commentatione de ideis Platonis p. 49, *Guttmannus* in comment. de Platonis Phaedone (Schweidn. 1842), quibus addi etiam posset *Astius*, nisi paucis hic adjectis verbis lapsus continuo fuisset gravissime. Dicit enim ille in libro praestantissimo de Platonis vita et scriptis (Lips. 1816) p. 152: „Die besondere Ursache des Lebens ist nun die Seele; dem Leben aber ist der Tod entgegengesetzt; *also wird die Seele nie das in sich aufnehmen können, was ihrer Wirkung entgegengesetzt ist* (dem Leben). Das die Idee des Geraden nicht Aufnehmende ist das Ungerade; eben so nennen wir auch das den Tod nicht Aufnehmende das Unsterbliche; also ist die Seele unsterblich. Ist ferner das Unsterbliche unvergänglich, *so kann die Seele*, wenn der Tod ihr naht, *nicht* untergehen oder *ihn in sich aufnehmen*, so wenig als das Feuer kalt und die Drei gerade werden kann." Quorum verborum si spectaverimus ea, quae insignienda curavimus litterarum formis, idem videbimus in posteriore argumentationis parte effici, quod effectum iam erat in priore, id quod non cadit in rationem a Platone conclusam.

Omnes igitur hi, si vera sunt, quae disputavimus supra, aberravisse dicendi erunt a semita illa, quam *Plato* quum initio disputationis monstravisset philosophorum vitae, nunc constantissime persequutus est philosophandi ratione ipsa.

---

7. Vertheidigung meiner Ansicht über den Schlussbeweis in Platos Phädon.**)

Während in älterer sowohl als in neuerer Zeit dem sich von p. 100 A bis 106 E fortziehenden Schlussbeweise

*) Quae una cum hac disputatione commemorari solet *Gustavi Frid. Wiggersii*, eius inspiciendae mihi, quamvis valde cupienti, nulla est copia facta.

**) Fleckeisens Jahrbücher für classische Philologie 1856. S. 42—48. Eine Entgegnung darauf von Susemihl findet sich dort S. 236—240.

dieses Dialogs der Vorwurf gemacht war, dass er die Unsterblichkeit der Seele bloss als Hypothese beweise und Plato im eignen Gefühl von der Schwäche seines Beweises seine Zuflucht zu einem Machtspruch nehme, hatte ich, zuerst schon in der Gelegenheitsschrift: „Duorum Phaedonis locorum explicatio" (Wittenberg 1846), und dann in meinem „kritischen Commentar zu Platos Phädon", Platon gegen diesen Vorwurf in Schutz zu nehmen, zugleich aber nachzuweisen gesucht, dass jene Beweisführung dennoch an einem, wiewol versteckteren und durch die Sprache selbst herbeigeführten Fehler leide, insofern nämlich Plato von der durch die Sprachtheorie gewonnenen Bedeutung von ἀϑάνατος als „untodt" zu der durch die Sprachpraxis gegebenen von „untödtbar, unsterblich" hinübergeglitten sei. Die Forscher nun und Kenner der platonischen Philosophie, die meinen platonischen Arbeiten ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, sind mit dem ersten Theile meiner Auseinandersetzung einverstanden, bestreiten aber einstimmig die Wahrheit des zweiten und wollen die Argumentation Platos von jedem Fehler freigesprochen wissen. So namentlich Cron in den münchner gel. Anz. 1853 S. 412 f., Deuschle in den Fleckeisenschen Jahrb. LXX. S. 163 f., Susemihl in seiner genetischen Entwickelung der plat. Phil. I. S. 457. So willig und dankbar ich nun aber auch die mancherlei Belehrungen, welche mir durch die Beurtheilung der genannten Gelehrten geworden sind, annehme, so kann ich ihnen doch, wie in einigen andern, so auch in dem vorliegenden Punkte nicht beistimmen und will meine von der ihrigen abweichende Ansicht in folgendem zu begründen suchen.

Cron sagt: „müssen wir nun zugeben, dass ein Fehler, an dem die Sprache selbst ihren Antheil hat, in der That viel entschuldbarer ist, als ein rein individueller, ganz und lediglich dem einzelnen zufallender, da doch jeder Mensch nur in und mit seiner Sprache denkt und es überaus schwierig ist, sich über die in ihr liegende Schranke hinauszusetzen: so ist anderseits doch anzuerkennen, dass solche Erscheinungen des Sprachgebrauches, wie diese gleich ursprüngliche Umwandlung des Begriffes von ἀϑάνατος, besonders bei einer so philosophisch schöpferischen Sprache, wie die griechische ist, immer grosse Aufmerksamkeit verdienen und zu der Frage berechtigen, ob der Grund nicht doch ein innerer, in dem Begriffe selbst liegender ist. Bleiben wir jedoch bei der in unserer Stelle gemachten Anwendung stehen, so ergiebt sich die Frage, ob das, was ebenso wesentlich untodt oder lebendig ist, wie die Drei ungerade und das Feuer warm ist, nicht auch als untödtbar oder unsterblich

gedacht werden muss. Auch die Drei ist nicht bloss ungerade, sondern kann auch nie und nimmer gerade werden, sie ist dem Graden absolut unzugänglich und kann nie aufhören ungerade zu sein, sie müsste denn selbst vernichtet werden. Vor dieser Möglichkeit kann sie nun freilich die Eigenschaft der Ungeradheit nicht bewahren, und wir werden sie als unvernichtbar oder unvergänglich nach plat. Lehre nur dann denken dürfen, wenn wir sie als Idee und somit an der Ewigkeit der Ideen theilhaftig denken. Ist nun die Seele ebenso lebendig wie die Drei ungerade, also dem Tod ebenso unzugänglich wie die Drei dem Geraden, so kann sie ebensowenig je todt werden, wie die Drei je gerade werden kann. Was nicht todt werden kann, kann nicht sterben, und das nennen wir doch unsterblich, ein Lebendiges, das nicht sterben kann." Hier scheinen mir nun fürs erste die Worte „auch die Drei ist — nicht bewahren" einen Widerspruch zu enthalten; denn die Vernichtbarkeit der Drei kann doch wohl in nichts anderem bestehen, als darin, dass sie aus etwas ungeradem zu etwas geradem werden kann, sowie die Vernichtbarkeit des Schnees in nichts anderem als darin, dass er aus etwas kaltem oder unwarmem zu etwas warmem werden kann. Wie soll man also die beiden Behauptungen miteinander vereinigen, dass die Drei nie und nimmer gerade, auch der Schnee also nie und nimmer warm, und doch die Drei sowohl als der Schnee vernichtet werden kann? Was aber dann zur Erläuterung hinzugefügt wird, dass die Drei nur als Idee als unvernichtbar zu denken sei, ist nicht geeignet jenen Widerspruch zu heben; denn wenn ihr nur als Idee die Unmöglichkeit unterzugehen zugeschrieben wird, so kann ihr auch nur als Idee die Unmöglichkeit gerade zu werden beigelegt werden. Aber diese Unmöglichkeit will doch Cron offenbar der Drei als der in die Erscheinung getretenen Trägerin einer Idee beigelegt haben, wie denn Plato selbst ja auch nur in diesem Sinne von der Drei und dem Schnee u. s. w. spricht.

In ähnlicher Weise wie Cron äussert sich Deuschle: „aber dabei muss man bedenken, dass der philosophisch nothwendige Begriff ‚unsterblich' war, wie ihn die Sprachpraxis bietet, und dann, dass auch die Sprach*theorie* darauf führt, das ὃ ἂν θάνατον μὴ δέχηται nicht blos für untodt zu erklären, sondern für unsterblich, weil, was den Tod nicht aufnimmt, eben darum nicht sterben kann." Allerdings war 'unsterblich' der philosophisch nothwendige Begriff; dieser soll aber der Seele nicht durch einen Machtspruch beigelegt, sondern durch philosophische Entwickelung gewonnen werden, und das eben scheint mir nicht geschehen

zu sein; denn das, was D. dafür beibringt, dürfte bei näherer Betrachtung nicht als stichhaltig erscheinen. Bedeutete nämlich dem Plato schon das ὃ ἂν θάνατον μὴ δέχηται nicht bloss das untodte, sondern auch das untödtbare oder unsterbliche, so wäre die Beweisführung mit dem beistimmenden Worte des Mitunterredners Ἀθάνατον p. 105 E vollständig abgeschlossen. Dass dem aber nicht so sei, beweist die von da bis p. 106 D folgende Weiterführung des Beweises, und dass Plato in die Worte ὃ ἂν θάνατον μὴ δέχηται jene Bedeutung nicht habe hineinlegen wollen, der Umstand, dass ganz dieselben Worte an derselben Stelle (p. 105 D u. E) auch zur Erklärung des ἀνάρτιον, ἄμουσον, ἄδικον angewandt werden (ὃ ἂν μουσικὸν μὴ δέχηται u. s. w.), den Trägern dieser Begriffe aber damit doch offenbar nicht die Möglichkeit, das Gegentheil von dem, was sie aussagen, zu werden, abgesprochen werden soll.

Auf Deuschle zurückweisend spricht sich endlich Susemihl missbilligend gegen meine Ansicht aus, indem er zu seinen Texteswörten: „jenes ausschliessende Verhältniss nun drückt die Sprache durch Eigenschaftswörter aus, in denen mit der Untheilhaftigkeit auch die Unmöglichkeit der Theilnahme an jenem Gegentheile liegt“ die Note hinzufügt: „diese letztere Seite hat Schmidt krit. Comm. 2e H. S. 84—88 übersehen, wie Deuschle a. a. O. S. 163 f. richtig bemerkt.“ Aber in diesen Worten ist doch etwas ganz anderes ausgedrückt als in dem von Deuschle gesagten, und so entschieden ich der von diesem und von Cron gegebenen Erklärung des ἀνάρτιον und des ὃ ἂν θάνατον μὴ δέχηται widersprechen zu müssen glaube, ebenso entschieden denke ich jene Susemihlsche Behauptung, ohne dadurch mit meiner eigenen in Widerspruch zu kommen, unterschreiben zu können. Die Unmöglichkeit der T h e i l n a h m e an einem Gegentheile ist nämlich etwas anderes als die Unmöglichkeit des W e r d e n s zu diesem Gegentheile. Der ἄμουσος z. B. kann, obwohl er ein μουσικός werden kann, doch als ἄμουσος keinen Theil am μουσικόν haben. Ebenso kann auch das ἀνάρτιον unmöglich Theil am Geraden, das ἄθερμον am Warmen, das ἀθάνατον am Tode haben, d. h. die Gegenstände, denen sie als Prädicate beigelegt werden, z. B. Drei, Schnee, Seele, können als Drei, Schnee, Seele nicht das Gerade, Warme, den Tod annehmen und doch noch bleiben was sie sind. Dass dies aber der Sinn der von Plato gemeinten Unmöglichkeit der Theilnahme an einem Gegentheile sei, drückt er sehr bestimmt in folgender Weise aus, p. 102 D: ἐμοὶ γὰρ φαίνεται τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ebd. E: ἐκεῖνο δὲ οὐ τετόλμηκε μέγα ὂν

σμικρὸν εἶναι, und τὸ σμικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι οὐδὲ εἶναι, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων ἔτι ὂν ὅπερ ἦν ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι, p. 103 D: ἀλλ' τόδε, οἶμαι, δοκεῖ σοι, οὐδέποτε χιόνα γ' οὖσαν, δεξαμένην τὸ θερμὸν, ἔτι ἔσεσθαι ὅπερ ἦν, χιόνα καὶ θερμόν, und καὶ τὸ πῦρ οὐ ποτὲ τολμήσειν δεξάμενον τὴν ψυχρότητα ἔτι εἶναι ὅπερ ἦν, πῦρ καὶ ψυχρόν, p. 104 C: ἢ οὐ φήσομεν τὰ τρία καὶ ἀπολεῖσθαι πρότερον καὶ ἄλλο ὁτιοῦν πείσεσθαι, πρὶν ὑπομεῖναι ἔτι τρία ὄντα ἄρτια γενέσθαι; und der auf die kürzeste Formel zurückgeführte Ausdruck p. 103 B: τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἂν γένοιτο, und C: ξυνωμολογήκαμεν ἄρα ἁπλῶς τοῦτο, μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι: „das Gegentheil kann nie sein eigenes Gegentheil werden und sein, d. h. es kann nie als das eine Gegentheil, bleibend was es ist, zugleich das andere Gegentheil werden und sein.“ Ist dies nun aber der Sinn der plat. Untheilhaftigkeit und damit zugleich Unmöglichkeit der Theilnahme an dem Gegentheile, dann kann nicht mit Susemihl sofort weiter gefolgert werden: „Gegentheil des Lebens ist der Tod oder das Sterben und Gestorbensein, die Seele ist folglich unsterblich“; denn mit demselben Rechte müsste dann z. B. auch gefolgert werden, wie doch Plato nicht folgert: Gegentheil des Schnees ist die Wärme, das Erwärmen, Erwärmtsein, der Schnee ist folglich unerwärmbar = unschmelzbar; sondern zunächst vielmehr nur so: Gegentheil des Lebens ist der Tod, die Seele also als Trägerin des Lebens kann keinen Theil am Tode haben, d. h. sie kann als Seele nicht zugleich den Tod an sich dulden, sie ist also in dem Sinne, wie der Schnee, weil er das Warme, so lange er Schnee ist, nicht an sich duldet, ἄθερμος, so selbst, weil sie den Tod, so lange sie Seele ist, nicht an sich duldet, ἀθάνατος. Und dass Plato in der That jenen von Susemihl angenommenen Schluss aus den vorausgegangenen Praemissen so unmittelbar nicht ziehen will, geht, wie ich schon gegen Deuschle bemerkt, aus dem dann noch erst folgenden hervor. Dass die Seele unsterblich (ἀθάνατόν τι p. 73 A) sei, das war ja das Ziel der ganzen Argumentation. Wäre nun also schon wirklich erwiesen, dass die Seele ἀθάνατος in diesem Sinne sei, wozu dann noch, um ihr wirklich Unsterblichkeit zu vindiciren, die folgende Ausführung, dass sie als ἀθάνατος auch ἀνώλεθρος sei? Dagegen war diese Ausführung durchaus nöthig, wenn Plato, wie es der Fall ist, bisher ἀθάνατος analog mit ἄθερμος nur in dem Sinne genommen hatte, dass die Seele als Seele unmöglich den Tod an sich dulden könne; denn nun war noch zu beweisen, dass sie, um ihn

nicht an sich zu dulden, nicht untergehen, sondern weichen werde.

Diesen Beweis aber findet Plato in folgendem: Den Schnee schützt das Prädicat ἄϑερμος nicht vor dem Untergange; denn die Wärme kann ihn hiernach zwar nicht wärmen, d. h. nicht machen dass er warm ist, aber sie kann ihn erwärmen, schmelzen, damit machen dass er aufhört Schnee zu sein, und somit also ihm den Untergang bringen. Die Seele dagegen wird durch das Prädicat ἀϑάνατος in der That vor dem Untergange geschützt; denn der Tod kann die Seele kraft dieses Prädicates nicht tödten, d. h. nicht machen dass sie todt ist. Kann er das aber nicht, so kann er sie überhaupt nicht aufhören machen, denn für sie giebt es keine andere Art sie aufhören zu machen als den Tod, sie ist also als ἀϑάνατος zugleich ἀνώλεϑρος.

Kann aber dieser Beweis Ueberzeugung für uns haben? Ich glaube nicht, sondern es drängt sich uns sofort das bestimmte Gefühl auf, dass darin eine Art dialektischen Spiels mit den Worten getrieben wird. Die Wärme nämlich ist ja für den Schnee ganz dasselbe was für die Seele der Tod ist, sie ist sein Untergang, sein Tod, und wenn der Schnee also die Wärme als das ihm allein Tod bringende nicht zulässt, so käme ja auch ihm das Wort ἀϑάνατος zu; und auf der andern Seite kommt doch auch der Seele das Prädicat ἀϑάνατος nach dem bisherigen Beweise nur in dém Sinne zu, dass sie als Seele nicht zugleich todt sein kann. Es konnte also auch hier nur eigentlich so weiter gefolgert werden: der Tod kann die Seele nicht tödten, d. h. nicht machen dass sie todt ist (ἔσται τεϑνηκυῖα p. 106 B), aber er kann sie ertödten, damit machen dass sie aufhört Seele zu sein, und ihr also den Untergang bringen. Dass Plato aber gerade in entgegengesetzter Weise geschlossen hat, kommt, wie ich auch jetzt noch behaupten muss, daher, weil er von der durch seinen Beweis gewonnenen Bedeutung „untodt“ oder „ohne Tod“ auf die diesem Worte in der Praxis zukommende Bedeutung „untödtlich, unsterblich“ übergegangen ist. Nun hat allerdings die feine Bemerkung Crons, dass der Grund der gleich ursprünglichen Umwandlung des Begriffes von ἀϑάνατος ein innerer, in dem Begriffe selbst liegender sein müsse, ihre volle Richtigkeit, und der Grund selbst, weshalb ἀϑάνατος wie auch ἀδιάφϑορος und ἀνώλεϑρος gleich ursprünglich den Begriff der Unmöglichkeit in Beziehung auf das Werden dessen was sie ausdrücken (unsterblich, unverderblich, unvergänglich) haben, scheint darin zu liegen, weil Tod, Ver-

derben, Untergang einen mit der Existenz eines Gegenstandes unvereinbaren Begriff ausdrücken, und also, wenn diese Begriffe einem Gegenstande durch das α privativum abgesprochen werden, die dadurch gebildeten Eigenschaftswörter natürlich bezeichnen müssen, dass die Existenz des Gegenstandes, dem sie beigelegt werden, durch jene Begriffe nicht gefährdet ist nnd sie selbst also überhaupt demselben unzugänglich sind. Allein Platos Beweisführung wird dadurch doch nicht gerechtfertigt, denn er hat durch dieselbe das Wort ἀϑάνατος für die Seele nicht in dem allgemeinen Sinne gewonnen, dass die Seele überhaupt untodt oder ohne Tod genannt werden kann, sondern in dem beschränkten, dass sie als Seele nicht zugleich auch todt sein könne, also, so lange sie Seele sei, auch untodt oder ohne Tod sei, und von diesem Sinne aus war er nicht berechtigt, die in ἀϑάνατος wirklich liegende Bedentung auf die Seele zu übertragen.

Fragen wir nun aber nach der eigentlichen Quelle des Fehlers in Platos Argumentation, so müssen wir dessen eignen Wink p. 107 B befolgen nnd etwas weiter znrückgehen. Schon dass er der Seele das Prädicat ἀϑάνατος in jenem beschränkten Sinne vindicirt, ist ein Fehler, denn es lässt sich damit gar nichts anfangen und fördert die Sache nm keinen Schritt weiter. Aber um das πρῶτον ψεῦδος zn finden, müssen wir noch weiter zurückgehen, und eine Bemerknng Deuschles gegen mich kann nns hiebei anf die rechte Fährte führen. Unter den zwei Punkten nämlich, anf die derselbe anfmerksam macht und von denen ich den zweiten schon oben behandelt habe, ist der erste: „dass es überhanpt nicht heisst, der Tod trete an die Seele, sondern nur an den Menschen, p. 106 E. An die Seele kann er nicht, sondern nur an das Ding, welches sie besetzt hält, den menschlichen Leib, dem sie Leben zubrachte.“ Dagegen ist nun freilich zu bemerken, dass Deuschle das herantreten (ἐπιέναι) in einem von Platos Auffassung verschiedenen Sinne fasst. Bei Plato bedeutet es nicht „an einen Gegenstand wirklich herankommen nnd sich seiner bemächtigen,“ sondern, wie auch sonst in der Verbindung mit ἐπί τι, nur „sich ihm nähern, gegen ihn in feindlicher Absicht anrücken,“ und in diesem Sinne konnte Plato ebenso gut sagen, dass der Tod an die Seele, als dass er an den Menschen überhaupt herantrete. Und er hat es anch in der That gesagt; denn wie es in der von Deuschle angezogenen Stelle p. 106 E heisst: ἐπιόντος ἄρα ϑανάτου ἐπὶ τὸν ἄνϑρωπον, so heisst es kurz vorher B ganz in demselben Sinne: ἀδύνατον ψυχῇ, ὅταν ϑάνατος ἐπ' αὐτὴν

ἴῃ, ἀπόλλυσθαι. Ja Plato konnte sogar zunächst gar nicht anders als vom Herantreten des Todes an die Seele sprechen, da er, wie bereits Susemihl S. 457 gegen Deuschle bemerkt hat, im vorhergehenden ja ausdrücklich Tod und Seele, nicht aber Tod und Mensch als Gegensätze aufgeführt hat. Nichts desto weniger aber muss, wie auch Susemihl a. a. O. bemerkt, zugegeben werden, dass der genauere Ausdruck „Mensch" war, dieser aber erst am Schlusse des Beweises, gegenüber der ungenaueren allgemeineren Bezeichnung im Verlaufe desselben, gewählt wird. Der Schnee nämlich, das Feuer, die Drei sind Erscheinungsformen der Begriffe kalt, warm, ungerade. Die Erscheinungsform des Lebens aber ist nicht die Seele an sich, sondern die einen Leib belebende Seele, d. h. ein lebendes oder beseeltes Wesen. Unter den beseelten Wesen aber ist das höchste, weil das potenzierteste Leben an sich tragend, der Mensch, und es werden also, wie Wärme und Schnee, Kälte und Feuer, Ungerade und Drei, so Tod und Mensch einen indirecten Gegensatz zu einander bilden. Und halten wir dies fest, so dürften wir damit den ursprünglichen Sitz des Fehlers in Platos Argumentation gefunden haben. Denn nun dürfen wir nur noch in dem einen Satze, dass, wie der Schnee, das Feuer und das Ungerade, so auch der Mensch das Gegentheil von dem in ihm wohnenden Principe nicht an sich dulden kann, mit Plato gehen; dann aber beginnt sogleich die Abweichung. Während nämlich Plato die Alternative stellt, dass bei der Annäherung des einen Gegentheils das andere entweder weichen oder untergehen muss, tritt nun sofort das ein, was Plato da sagt, wo er den genaueren Ausdruck braucht: ἐπιόντος ἄρα θανάτου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον τὸ μὲν θνητόν, ὡς ἔοικεν, αὐτοῦ ἀποθνήσκει, τὸ δ' ἀθάνατον σῶν καὶ ἀδιάφθορον οἴχεται ἀπιόν, ὑπεκχωρῆσαν τῷ θανάτῳ. Die Form geht in allen unter, aber das diese Form schaffende und in ihr zur Erscheinung kommende Princip entweicht und bleibt. Die Flocke des Schnees schmilzt, die Flamme des Feuers erlischt, der Zahlencomplex der Drei ändert sich, der Leib des Menschen stirbt, und an die Stelle der Kälte tritt damit die Wärme, an die der Wärme die Kälte, an die des Ungeraden das Gerade, an die der Seele der Tod; aber an die Kälte selbst, und an die Wärme, das Ungerade, die Seele selbst kann ihr Gegentheil nicht herankommen; sie gehen, um mit Plato zu reden, wohlerhalten und gerettet davon und können nicht untergehen. In der Art aber ihres Fortbestehens selbst ist ein Unterschied. Von der Seele war schon vorher erwiesen, dass sie ein denkendes und wollendes, also selbstbewusstes

Wesen sei, und daraus folgt, dass sie auch als Einzelseele fortbesteht; von der Kälte, der Wärme, dem Ungeraden ist dies nicht erwiesen, und sie dauern eben deshalb nur als allgemeine Begriffe fort.

---

8. Welche Stelle in Platos Phädon würde einem Maler den dankbarsten Stoff zu einem Gemälde bieten?*)

Da der Maler, wie Lessing im Laokoon gezeigt hat, eigentlich an den Raum und das in diesem Coexistirende gewiesen ist und von der Zeit immer nur einen einzigen Augenblick benutzen kann, so wird er in historischen Compositionen stets den prägnantesten, den für die darzustellende Handlung fruchtbarsten Augenblick, d. h. den, in welchem sich das Voraufgegangene am lebendigsten wiederspiegelt und das Kommende am deutlichsten ahnen lässt, wählen müssen, und von jeher ist eben deshalb in Leonardo da Vincis Abendmahl der geniale Blick des Künstlers bewundert worden, der das Wort des Herrn: „Wahrlich ich sage euch, Einer unter euch wird mich verrathen!“ zum Mittelpunkte des Gemäldes gemacht und durch diesen bedeutungsvollen Moment eine unendliche Fülle von Leben in dasselbe hineingebracht hat. Auch in Platos Phädon nun haben wir einen Meister und Lehrer, der kurz vor seinem Märtyrertode noch einmal seine Schüler und Freunde um sich gesammelt hat, sich mit ihnen über die höchsten Wahrheiten unterhält und den Tod mit dem daraus hervorgehenden neuen Leben zum Ausgangs- und Zielpunkte seines Gespräches macht. Durchgehn wir nun aber dies Gespräch und den ganzen Dialog, in dem es vorkommt, von dem oben bezeichneten Gesichtspunkte aus, so dürfte sich in allen, nach einander vor unserm Blick vorübergeführten Phasen und Situationen desselben kein Augenblick finden, der dem von da Vinci gewählten in Beziehung auf Geeignetheit zu malerischer Darstellung mehr entspräche, als der an jener Stelle eintretende, wo Phädon des Simmias und Kebes Einwürfe gegen Sokrates Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele beendigt hat, und nun zuerst den niederschlagenden Eindruck schildert, den diese Einwürfe auf die übrigen Anwesenden

---

*) Mützells Zeitschrift. 1848. S. 735—737.

gemacht haben, und dann die Ruhe und Freundlichkeit, mit der Sokrates jene Einwürfe angehört, den Scharfblick, mit dem er die dadurch bei seinen Freunden hervorgebrachte Stimmung bemerkt, die schöne Weise endlich, wie er dieselben, noch ehe er an die eigentliche Widerlegung gegangen, ermuthigt und sie aus der Flucht gleichsam auf den Kampfplatz zurückgerufen habe (S. 88. C—89. B). Zwar jenes erschütternde und gleich einem Donner die Anwesenden treffende Wort: „Einer unter euch wird mich verrathen!" konnte hier nicht gesprochen werden; denn wiewohl es auch unter des Sokrates Schülern nicht an einem Abtrünnigen und Verräther fehlte, so sass dieser doch in jenen letzten geweihten Stunden nicht mehr als vertlarvter Freund unter den Treugebliebenen, sondern hatte sich schon früher offen von seinem Lehrer losgesagt und war als Verräther auch des Vaterlandes im Kampfe gegen dasselbe gefallen. Was aber dort jenes Wort des Herrn wirkte, das thut hier in seiner Weise der Widerspruch des Kebes und Simmias. Ueberhaupt nämlich besteht ja der grosse Unterschied in diesen beiden Gesprächen darin, dass Christus, der sich selbst das Leben und die Auferstehung nennen konnte, seinen Tod als die Bedingung und den Keim eines neuen Lebens für die Menschen hinstellte, während Sokrates auf wissenschaftlichem Wege den Tod an sich aus jenem Gesichtspunkte auffasst. Dort bezieht sich daher das Wort, das die Zuhörer im Innersten bewegt und erschüttert, auf die Person des Meisters selber, hier auf die in Rede stehende Sache. Dort ist es das plötzliche Entsetzen vor einer That, die den Thäter — und Einer der Anwesenden musste dies nach des Herrn Ausspruch sein — mit dem Fluche der grössten Verworfenheit und des ewigen Verderbens belud, hier ist es die unerwartete Vernichtung einer Hoffnung, von deren Erfüllung die Anwesenden ihre Freudigkeit im Leben und im Tode abhängig machen.

Drei Stimmungen sind es aber im Allgemeinen, die der Maler in den einzelnen Gesichtern der um den Sokrates versammelten Freunde darzustellen hätte: der feste und nur etwas verdüsterte Blick der beiden, welche die Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele aufgeworfen haben und nun ihrer wissenschaftlichen Besprechung und eventuellen Lösung erwartungsvoll entgegensehen; die Niedergeschlagenheit und Bangigkeit derer, die mit immer steigender Ueberzeugung der Entwickelung des Sokrates gefolgt waren und nun durch die von jenen beiden erhobenen Zweifel mit einem Male wieder wankend in ihrem Glauben geworden sind; die Trostlosigkeit endlich des Appollodor, den schon vorher sein

Schmerz um den schwärmerisch von ihm geliebten und nun bald scheidenden Sokrates unaufhörlich hat weinen und fast gar keinen Antheil an dem im Gespräche Verhandelten hat nehmen lassen: dieser also ganz in sein Gefühl versenkt, Kebes und Simmias ganz der Sache hingegeben, die übrigen zwischen Gefühl und Sache getheilt und in Zwiespalt mit beiden gerathen. Unter diesen letzteren treten dann wieder Phädon mit seiner ruhig tiefen Empfindung, Kriton mit seiner dienstfertigen Gutmüthigkeit, Antisthenes mit seiner stolzen Fürstenmiene im Bettlergewande als besonders charakteristische Figuren hervor. Alle diese verschiedenen Gefühls- und Gedankenstimmungen aber fasst zu harmonischer Einheit Sokrates zusammen, der mit unerschütterlicher, siegesgewisser Ruhe und Heiterkeit auf der Stirne und im Auge über dem Ganzen thront und der Idee des Gemäldes eben sowohl als dem Blicke dessen, der es betrachtet, den erforderlichen Mittel- und Ruhepunkt gewährt.

Für die Scenerie des Gemäldes hat Plato selbst den bedeutungsvollen Zug gegeben, dass, wie Johannes dem Herrn, so Phädon dem Sokrates zunächst sitzt und zwar neben dem Bette, in welchem dieser bis dahin als Gefangener geschlafen hatte und auf dem er jetzt sitzend sein letztes Gespräch mit den Seinigen hielt, auf einem niedrigen Schemel, so dass er, obgleich grösser als jener, und überhaupt wohl der grösste von allen Anwesenden (S. 102 B), doch auch äusserlich von ihm, der ihm freundlich scherzend die lang über den Nacken herabhängenden Locken streicht, überragt wird. Für die *Physiognomien* von mehreren der anwesenden Personen könnten einige, Antiken nachgebildete Figuren in Raphaels „Schule von Athen" massgebend sein, namentlich für Sokrates selber, für Antisthenes und für Phädon, zu dessen Gemüthsbeschaffenheit ganz das Gesicht der jugendlichen Figur stimmen würde, die dort unmittelbar neben dem Sokrates steht, und von der Trendelenburg in seinem Vortrage über die Schule von Athen (Berl. 1843. S. 19.) sagt: „dieser Jüngling, der auf den Ellenbogen gelehnt ganz dem Worte des Sokrates hingegeben sei und dessen Gesicht voll Liebe die Züge einer reinen und edlen Seele habe, könne an den Johannes erinnern."

II.

Zu Platos Kriton.

Inhaltsangabe des Dialogs in Form einer Disposition.*)

Zu den Fortschritten, welche die Methode in neuerer Zeit für die Lectüre der Classiker gemacht hat, dürfte auch das Bestreben zu rechnen sein, den Schülern den Inhalt des Gelesenen nach der historischen oder wissenschaftlichen oder künstlerischen Seite hin in der Art zum Bewusstsein zu bringen, dass man beim Lesen selbst schon fortwährend auf den Zusammenhang der einzelnen Gedanken und Abschnitte hinweist und nach Beendigung der Schrift, unter steter Mitthätigkeit der Schüler selbst**),

---

*) Mützells Zeitschrift 1855. S. 433—440.

**) Gerade auf diesen Punkt scheint mir in den Schulausgaben der Classiker noch nicht immer die gebührende Rücksicht genommen zu werden. So überaus schön z. B. und so dankenswerth für den Lehrer die Inhaltsangaben, wie auch die eingehenden Erläuterungen sind, welche Schneidewin für die Sophokleischen Stücke giebt, so wenig geeignet scheinen sie mir doch für den sich auf ein solches Stück für die Schule vorbereitenden Schüler zu sein. Eine Schulausgabe sollte nie erscheinen, ohne dass gleichzeitig von demselben Verfasser eine für den Lehrer bestimmte daneben erschiene. Jene müsste sich auf die zum Verständnisse für den Schüler nothwendigen Fingerzeige beschränken, diese dem Lehrer das zur Ergänzung erforderliche Material geben. Nur so ist es möglich, dass die Selbstthätigkeit des Schülers sowohl bei der Präparation als bei der Classen-Lectüre selbst hinlänglich in Anspruch genommen und dadurch das Lesen einer Schrift im wahrsten Sinne des Wortes eine geistige Gymnastik für ihn wird. Ein nicht zu gering anzuschlagender Nebengewinn würde auch der sein, dass man dann, wegen der grösseren Wohlfeilheit der Ausgabe, von dem Schüler gleich die Anschaffung des ganzen Werkes verlangen könnte.

eine geordnete Uebersicht des Ganzen giebt. Aus diesem Bestreben sind auch die Inhaltsangaben von Schriften, die ich seit einer Reihe von Jahren mit der ersten Gymnasialklasse gelesen habe, hervorgegangen, von denen hier zunächst Eine mitzutheilen ich mich durch die Erwägung veranlasst gefunden habe, dass eine derartige Mittheilung auch andere von anderen Seiten her hervorzurufen pflegt, und dass gerade diese Zeitschrift recht eigentlich auch dazu bestimmt ist, um Erfahrungen und Versuche auf dem Gebiete der Gymnasialpraxis zu gegenseitiger Prüfung und event. Benutzung auszutauschen. Mögen Amts- und Fachgenossen denn von diesem Gesichtspunkte aus die folgende Mittheilung aufnehmen und beurtheilen.

Inhalt von Platos Kriton.

Der Gegenstand des wissenschaftlichen Gespräches ist: die Pflicht des freien Gehorsams gegen die Gesetze des Staats. Der ganze Dialog zerfällt aber in drei Theile.

A. Einleitung zum wissenschaftlichen Gespräche.

I. Historische Einleitung. Kriton hat den Sokrates ungewöhnlich früh im Gefängnisse besucht und eine Weile neben ihm, dem noch ruhig schlafenden, gesessen. Als Sokrates erwacht, ist seine erste Frage: warum Kriton heute so früh gekommen sei, und, — von dieser Frage durch die sich daran schliessende nähere Erkundigung nach der Zeit abgeleitet, — als er hört, dass Kriton schon ziemlich lange da sei, die zweite: warum er ihn nicht gleich geweckt habe. Kriton antwortet: da er ja selbst gerne von seinem schlaflosen Kummer befreit wäre, so habe er sich gehütet, ihn, den er so süss schlummernd getroffen habe, zu stören, und drückt hiebei gleich seine Bewunderung über die Gemüthsruhe aus, die Sokrates sich auch noch jetzt, wo er alle Augenblicke sein Ende erwarten müsse, bewahre. Sokrates meint, es zieme sich für sein Alter nicht, sich vor dem Tode zu fürchten, bricht aber, als Kriton erwiedert, dass doch andere Greise nicht so gelassen dem Tode entgegensähen, das Gespräch hierüber ab und wiederholt seine Frage: weshalb Kriton so früh gekommen sei. Dieser antwortet: um ihm die Nachricht zu bringen, dass heute noch das heilige Schiff von Delos zurückkommen und er also morgen sterben werde, worauf Sokrates: wenn das einmal der Wille der Götter sei, so möge es geschehen, er glaube es aber nicht, da ihm ein Traumgesicht angedeutet habe, dass er erst übermorgen sterben werde. Cap. 1 u. 2.

II. Sachliche Einleitung. Kriton sucht nun den Sokrates zu bereden, sich noch jetzt durch die Flucht, zu der alles vorbereitet sei, zu retten. Die Gründe, durch die er auf den desfalsigen Entschluss des Sokrates einzuwirken sucht, nehmen Rücksicht

1) auf die Freunde und Schüler des Sokrates. Es werden hier

a) die Rücksichten hervorgehoben, die Sokrates wirklich auf diese zu nehmen habe.

α) Er müsste sich ihnen, da er ihr bester Freund sei, erhalten.

β) Er müsste sie vor der bösen Nachrede bewahren, als ob sie ihn wohl hätten retten können, aber das dazu erforderliche Geld nicht hätten daran wenden wollen. Der Entgegnung des Sokrates, man müsse sich nicht um das Urtheil der Menge kümmern, setzt Kriton entgegen: von wie grosser Bedeutung dies Urtheil sei und wie die Menge, wenn jemand einmal bei ihr verleumdet sei, diesem das grösste Uebel anthun könne, das zeige des Sokrates eigene gegenwärtige Lage, worauf dieser erwiedert: die Menge habe gar keine Macht, denn es fehle ihr die geistige Kraft, sowohl jemandem zum Weisen als zum Thoren zu machen und ihm dadurch die grösste Wohlthat oder das grösste Uebel zuzufügen. Cap. 3. Kriton bricht hievon ab und fährt fort in der Anführung seiner Gründe.

b) Es werden die Rücksichten beseitigt, aus denen Sokrates vielleicht keinen Gebrauch von dem Beistande seiner Freunde zur Flucht machen wolle,

α) weil die Sykophanten ihnen nach seiner Flucht Händel machen würden;

β) weil sie ihr ganzes Vermögen dazu würden verwenden müssen.

Aber fürs erste seien sie schuldig, um ihn zu retten, sich jeder Gefahr zu unterziehen und alles zu opfern; fürs andere sei aber gar keine Gefahr zu befürchten und kein grosses Opfer zu bringen; denn es sei viel mehr Geld da, als nöthig sei, so dass sie mit demselben sowohl die Flucht des Sokrates bewerkstelligen als auch den Sykophanten den Mund stopfen könnten und doch noch genug behalten würden. Cap. 4 bis B. καὶ ἄλλοι πολλοὶ πάνυ.

2) Auf den Sokrates selbst.

a) Beseitigung einer Rücksicht auf sich selbst, aus welcher Sokrates vielleicht nicht fliehen wollte, weil er nämlich — wie er vor den Richtern, um sein Nichtstimmen für Verbannung zu motiviren, erklärt hätte (Apol. c. 52) — seiner Grundsätze wegen, die er überall frei auszusprechen

sich gedrungen fühle, nirgends eine bleibende Stätte finden würde. Allein dem sei nicht so: man würde ihn vielmehr überall mit Freuden aufnehmen, namentlich auch in Thessalien, wo Kriton viele Gastfreunde habe, die ihn hochschätzen und gegen alle Unbill schützen würden. Cap. 4 B bis zu Ende.

b) Hervorhebung der Rücksichten, die Sokrates wirklich auf sich selbst zu nehmen habe.

α) Die Gerechtigkeit, die er sich selbst schuldig sei, fordere es, dass er sich rette und keinen Verrath an sich begehe und das nicht selbst herbeiführe, was seine Feinde beabsichtigten.

β) Auch die Pflichten, die ihm gegen seine Kinder oblägen, forderten dies. Er dürfe diese nicht ohne Noth zu Waisen machen, sondern müsse, nachdem er ihnen einmal das Dasein gegeben, nun auch bei ihnen zu bleiben und der Mühe der Erziehung sich nicht durch einen leichtsinnig gewählten Tod zu entziehen suchen, was sich am allerwenigsten für einen Mann zieme, der, wie er so oft behauptet, sein ganzes Leben der Tugendübung geweihet habe. Cap. 5 bis D. διὰ παντὸς τοῦ βίου ἐπιμελεῖσθαι.

3) Auf die Freunde und auf den Sokrates zugleich. Es würde eine Schande für sie beide sein, und mit Recht würden er und sie zum Gespötte der Menschen werden, wenn sie die Gelegenheit nicht benutzt hätten, die sich sowohl bei der Einleitung des Prozesses als während der Verhandlung desselben als endlich auch jetzt noch, nach der Beendigung desselben, zu seiner Rettung gezeigt hätte. Daher, schliesst er, lass nicht zum Schaden noch die Schande kommen, sondern entschliesse dich schnell jetzt noch und entflieh in der nächsten Nacht aus dem Gefängnisse. Cap. 5.

Sokrates erkennt hierauf die gute Absicht und den Freundschaftseifer des Kriton vollkommen an, leitet aber das Gespräch von dem Gebiete der Meinungen und Gefühle auf das der Begriffe und der wissenschaftlichen Erörterung über, und es folgt daher nun

B. Das wissenschaftliche Gespräch selbst. Die Frage, von deren Beantwortung Sokrates seine Befolgung oder Zurückweisung jener Aufforderung abhängig machen will, lautet: Kann ich mit Recht von hier entfliehen? Um dieselbe vernunftgemäss zu entscheiden, werden allgemeine Grundsätze oder Principien aufgestellt und von jedem derselben sofort die Anwendung auf den gegenwärtigen Fall gemacht. Sokrates will aber keine neuen Grundsätze aufstellen, sondern solche, die schon früher von ihm und seinen Schülern als wahr anerkannt sind. Geschieht dies auch jetzt

und ergeben sich ihnen im Laufe der Erörterung nicht andere und richtigere, so erklärt er gleich im voraus, dass er dann auf keinen Fall in die Ausführung des von Kriton entworfenen Planes zu seiner Rettung eingehen könne. Cap. 6 bis C. χρημάτων ἀφαιρέσεις. Es sind aber im Allgemeinen drei Grundsätze: ein formaler, der die Quelle angiebt, aus der wir unsre Ansicht über Recht und Unrecht zu schöpfen haben, und zwei materielle, welche den Inhalt unsrer hieraus geschöpften Rechts-Ansicht enthalten.

I. Der formale Grundsatz lautet: „Nicht die schwankende Meinung der Menge, sondern das festgegründete Urtheil der Verständigen muss für unsre Handlungen bestimmend sein"; denn sowie der, welcher seinen Leib üben und stärken will, sich nicht an die Menge, sondern an einen Sachverständigen (einen Arzt oder Ringmeister) wenden und dessen Lob und Tadel beachten wird, wenn er aber das erstere thäte, seinen Leib zerrütten würde, so wird man sich bei solchen Fragen, bei denen es sich um Recht und Unrecht handelt, nicht an die Menge, sondern an einen hierin Verständigen (d. h. an die Vernunft und Wahrheit selber, wie sie sich den Verständigen entweder allein oder im Gespräche mit andern offenbart) zu wenden und dessen Lob und Tadel zu beachten haben, wenn man aber das erste thut, seine Seele zerrütten und Schaden an dieser nehmen. Sowie aber ein Leben mit einem zerrütteten Leibe kein lebenswerthes Leben ist, so ist noch viel weniger lebenswerth ein Leben mit einer zerrütteten Seele; denn die Seele ist mehr werth als der Leib und ein ihr zugefügter Schade also viel schwerer zu ertragen als ein dem Leibe zugefügter. Auch in der gegenwärtigen Frage also hat die Menge keine Stimme, und wir dürfen auf ihre Meinung keinen Werth legen, selbst dann nicht, wenn, wie im vorliegenden Falle, das Leben davon abhängt (Cap. 6—8 A. οἱ πολλοὶ ἀποκτιννύναι); denn — und hier tritt nun

II. der erste materielle Grundsatz ein —: das Leben an sich ist nicht das Höchste, sondern glücklich, d. h. sittlich gut und gerecht leben. Bei der vorliegenden Frage kommt es einzig und allein darauf an, ob es gerecht ist, dass ich von hier fliehe. Ist es das, nun wohlan, so versuchen wir die Flucht; stellt es sich uns aber als ungerecht heraus, dann soll uns auch keine von allen den Rücksichten, die du genannt hast und die sich dann als die Meinung der Menge darstellen werden, die eben so leichtfertig tödtet, als sie, wenn es in ihrer Macht stände, wieder ins Leben rufen möchte, dazu bestimmen, um das Leben zu retten, eine Ungerechtigkeit zu begehen, und du höre dann

auf, mich bereden zu wollen, dass ich wider den Willen der Athener diesen Ort verlassen soll. Cap. 8. B. bis 9. E. ἀκόντων Ἀθηναίων ἀπιέναι. Kriton erklärt sich damit einverstanden, und Sokrates stellt nun

III. den zweiten materiellen Grundsatz auf, der so lautet: „Man darf unter keiner Bedingung Unrecht thun"; und nachdem derselbe mit dem grössten Nachdrucke gegen alle möglichen Einschränkungen gesichert und Kriton durch die Erklärung des Sokrates, dass sie in ihren alten Tagen sich doch nicht den Kindern gleichstellen und, was sie früher immer als wahr anerkannt hätten, nun, da die Umstände anders wären, für unwahr erklären würden, zur Zustimmung gebracht hat, werden daraus zwei Folgerungen hergeleitet:

1) dass man keinem Menschen Unrecht thun und also auch erlittenes Unrecht nicht erwiedern noch Böses mit Bösem vergelten dürfe;

2) dass man Versprechungen und Verträge, wenn sie gerecht seien, halten müsse. Cap. 10.

Indem Sokrates sich nun anschickt, diesen für die ganze Frage wichtigsten und entscheidendsten Grundsatz auf die Lösung derselben anzuwenden, führt er die Gesetze selbst, in denen, als von den Weisesten des Volkes gegeben, auch das Urtheil der Weisen und Verständigen im Gegensatze zu dem der Menge enthalten sei, wie persönliche Wesen ein und legt ihnen, als den Repräsentanten der Staats-Vernunft, folgende Anrede an sich in den Mund:

1) Du begehst, wenn du von hier entfliehst, ein Unrecht

a) gegen uns, deine persönlichen Wohlthäter; denn du vernichtest, so viel an dir ist, uns und den durch uns bestehenden Staat, denn ein Staat; in dem die richterlichen Entscheidungen von den Privatpersonen verhöhnt und umgangen werden, kann nicht bestehen. Und doch bist du alles, was du bist, durch uns geworden; denn unter unserm Schutze haben deine Eltern ihre Ehe geschlossen und dich gezeugt, und unsern Anordnungen gemäss dich erzogen und in der Musik und Gymnastik unterrichten lassen. Du stehst also zu uns und dem Staate, dessen Träger wir sind, nicht in einem gleichen, sondern in einem Abhängigkeits-Verhältnisse, und wie du schon den Vater, der dich schlägt, nicht wieder schlagen darfst, so darfst du viel weniger noch dem Staate, dem du angehörst und der dir ehrwürdiger als Vater selbst und Mutter sein muss, Gleiches mit Gleichem vergelten, sondern musst, wenn du Unrecht von ihm erlitten zu haben glaubst, entweder ihn davon zu überzeugen suchen,

oder, wenn du das nicht kannst, thun und leiden, was er dir auflegt, und dich nicht weigern, selbst zu sterben, wenn es dir von ihm geboten wird. Cap. 11 u. 12.

b) gegen den Vertrag, den du mit uns eingegangen bist. Trotz der grossen Wohlthaten nämlich, durch die wir jeden, der in unserm Staate geboren wird, gegen uns verpflichten, gestatten wir dennoch jedem, nachdem er sich ein selbständiges Urtheil über uns gebildet hat, wenn wir und die durch uns geordnete Verwaltung und Gerechtigkeitspflege des Staats ihm nicht gefallen, fortzuziehen und sich entweder in eine unsrer Colonien oder in einen fremden Staat überzusiedeln. Wer dies nun nicht thut, sondern bleibt, von dem nehmen wir an, dass er mit uns zufrieden ist und thatsächlich mit uns den Vertrag eingegangen ist und das Versprechen gegeben hat, uns in allem, was wir befehlen, Gehorsam zu leisten; und wer also bleibt und uns doch da, wo wir Ungerechtes zu fordern scheinen, ohne uns von dieser Ungerechtigkeit überzeugt zu haben, den Gehorsam versagt, der begeht ausser dem Unrechte gegen uns als seine Erzeuger und Erzieher auch noch das, dass er den mit uns eingegangenen Vertrag bricht. Cap. 13.

Mehr aber als alle Athener wirst gerade du ihn durch deinen Ungehorsam brechen, da du von allen am meisten durch die That erklärt hast, dass du mit uns und unsrer Staatsverwaltung zufrieden bist; denn

α) du hast fast nie unsre Stadt verlassen und, ausser den Feldzügen, die du im Dienste des Staates gemacht, nur ein einziges Mal eine Reise anders wohin, zur Feier der Isthmischen Spiele, unternommen;

β) du hast bei uns geheirathet und Kinder gezeugt;

γ) du hast, als es dir auch noch während des Prozesses frei stand, auf Verbannung anzutragen und dann mit Bewilligung des Staates fortzugehen, dies nicht gethan, sondern erklärt, dass du lieber sterben als ausserhalb Athens leben wollest.

Und nun schämst du dich nicht, als ein nichtswürdiger Sklave davonzulaufen und den Vertrag, den du mit uns geschlossen hast, mit Füssen zu treten, und das, nachdem du durch ein siebenzigjähriges Bleiben in unsrer Stadt deine Zufriedenheit mit uns bezeugt und selbst Kreta und Lacedämon, die du doch immer wegen ihrer vortrefflichen Gesetzgebung zu rühmen pflegst, deiner Vaterstadt Athen nicht vorgezogen hast? Cap. 14.

2) Du sorgst auch, wenn du entfliehst, keineswegs für dein und der Deinigen Glück, sondern das Unrecht, das du thust, trägt seine Frucht und wirkt Ver-

derben für sie und dich; denn — und in dem nun Folgenden ist zugleich eine Widerlegung der von Kriton angeführten Nützlichkeits-Gründe enthalten —

a) deine Freunde werden, wenn du fliehst, ebenfalls Athen verlassen oder ihr Vermögen verlieren müssen;

b) du selbst wirst nirgends eine dir zusagende bleibende Stätte finden; denn

α) die Staaten mit guten Gesetzen und Einrichtungen, wie Theben und Megara, werden in dir den Unterwühler der gesetzlichen Ordnung sehen und dich mit Misstrauen und Verachtung behandeln. Du wirst dort also den Umgang mit den guten und gesetzlichen Menschen meiden müssen; denn nachdem du selbst das Gesetz gebrochen, wirst du dich doch nicht entblöden, über Gesetz und Tugend und Gerechtigkeit, die du hier immer im Munde führtest, zu sprechen? Und darüber nicht zu sprechen, scheint dir doch kein lobenswerthes Leben zu sein.

β) In den Staaten, in welchen Gesetzlosigkeit herrscht, wie in Thessalien, wirst du deine Natur verleugnen und wie ein Possenreisser die Leute von deiner Verkleidung und heimlichen Flucht aus dem Gefängnisse unterhalten und, — damit nicht doch auch von diesen einer, wenn er sich etwa durch dich verletzt fühlt, es dir zum Vorwurfe mache, dass du, ein Greis, so nach dem Leben gegeizt und, um es zu retten, die heiligsten Gesetze übertreten habest —, sie durch schmeichelnde Unterwürfigkeit und Theilnahme an ihren Schwelgereien bei guter Laune erhalten müssen. Von Gerechtigkeit und Tugend aber darf auch hier kein Wort über deine Lippen kommen.

c) Deinen Söhnen wirst du durch deine Flucht entweder schaden oder ihnen wenigstens dadurch in keiner Weise förderlich sein; denn

α) entweder lässt du sie dir nachkommen und beraubst sie des Glücks, Athenische Bürger zu sein, und machst sie vielleicht gar zu Thessalischen Bürgern,

β) oder du lässt sie in Athen; dann werden deine Freunde für sie sorgen müssen; das werden diese aber eben so gut und noch eher thun, wenn du todt, als wenn du abwesend bist. Cap. 15.

C. Schluss des Gespräches.

I. Die personificirten Gesetze, die dem Sokrates bisher alles Unrecht, das er durch seine Flucht begehen, und alles Elend, das er dadurch über sich und die Seinigen bringen werde, vorgehalten haben, fordern ihn nun auf, ihnen zu folgen und nichts in der Welt, selbst das Leben nicht, für höher zu halten, als die Gerechtigkeit, und schliessen daran

eine Hinweisung auf das Gericht im Hades, wo in Uebereinstimmung mit ihnen seine That werde beurtheilt werden. Jetzt werde er als einer, dem ein Unrecht -- nicht freilich von ihnen, sondern von den sie ausübenden Menschen — zugefügt sei, dorthin gehen, später als einer, der selbst das grösste Unrecht begangen habe und dafür von ihren Brüdern, den Gesetzen im Hades, streng werde gerichtet werden. Cap. 16.

II. Sokrates selbst ergreift nun wieder in seinem Namen das Wort und erklärt, diese Gründe hätten für ihn eine so gewaltige Ueberzeugungskraft, dass sie gar keinen anderen Gedanken in ihm aufkommen liessen und Kriton vergebens dagegen sprechen würde. Wenn er indess noch etwas einzuwenden habe, möge er es sagen. Kriton antwortet, er habe nichts, worauf Sokrates: Nun so lass es denn, Kriton, und thun wir, wie Gott zu thun uns gebietet.

III.

Zu Platos Gorgias.

Vier zusammenhängende Abhandlungen.

1. Difficiliores aliquot Gorgiae Platonici loci accuratius explicati.*)

Oblata mihi hac scribendi opportunitate recordatio Melanchthonis, cujus mox supremum diem tribus post saeculis redeuntem celebraturi sumus, revocavit animum ad venerabilem illum senem, quem consentiens antiquitatis fama sapientissimum judicavit mortalium. Ut enim aequalium jam plerique Melanchthonem honorifico ornarunt praeceptoris Germaniae nomine, ita non defuisse video postea, qui Germaniae eum appellaverint Socratem. Et sunt profecto neque paucae neque leves inter utrumque similitudines, nulla vero, ut opinor, major, quam quod et ingens quoddam iis odium et pertinax acerrimumque certamen contra sophistas sophistarumque frivolas illas, quibus vel clarissimis rebus tenebras obducebant, argutias cavillationesque commune erat. Et de Socrate quidem quum in multis aliis hoc cernitur sermonibus Platonicis, tum in eo praecipue qui inscribitur Gorgias. In quo recte intelligendo quum propter et sermonis et sententiarum praestantiam aliquamdiu occupata fuerit opera mea, nunc de difficilioribus quibusdam ejus locis paullo accuratius disputare institui.

P. 453. *C:* ὁ τὰ ποῖα τῶν ζώων γράφων καὶ ποῦ; Quaeritur, quo spectet ποῦ illud. Stallbaumius „manifestum est, inquit, duplicem hanc quaestionem respondere superioribus illis:

*) Programmabhandlung des Wittenberger Gymnasiums 1860.

τίνα ποτὲ λέγεις τὴν πειθὼ την ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς καὶ περὶ τίνων αὐτὴν εἶναι; Itaque posteriori membro per chiasmum respondent haec: τὰ ποῖα τῶν ζώων γράφων: priori autem illi: τίνα ποτὲ λέγεις τὴν πειθώ, quod apte respondeat, nihil adest. Nam istud ποῦ quam absurdum sit, vel caeco patebit. Quodsi igitur orationis formam ad similitudinem superiorum verborum componamus, ita fere dicendum sit: περὶ τίνων ἡ γραφὴ αὐτοῦ ἐστι, καὶ τίνα αὐτὴν εἶναι λέγεις; Quae si vera sunt, quid pro ποῦ restitui oporteat, facile conjectura assequaris. Nihil enim verius esse potest, quam quod Routhius jam a Ficino repertum suspicatus est, πῶς;" Atque re vera ad priorem illam quaestionem postea *(P.* 454. *E. et* 455. *A.)* respondetur ita, ut dicatur q u a l i s sit rhetoricae persuasio, scil. πιστευτική. Quum autem talis ea dicatur esse idcirco, quia multitudini, apud quam Gorgias oratori dixerat de justo et injusto verba facienda esse, in tantulo de tantis rebus tempore non ita, ut intelligat, sed ut credat, illa vera esse, persuaderi possit (οὐ γὰρ δήπου ὄχλον γ' ἂν δύναιτο τοσοῦτον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ διδάξαι οὕτω μεγάλα πράγματα), in eam facile aliquis opinionem adduci possit, quae, ut scholiastae codicis Clarkiani, ita, quod ex Astii commentario video, censori in ephemer. litter. Lips. a. 1800 placuit, ut librorum scriptura ποῦ ad ipsum referenda sit l o c u m, ubi pingatur a pictore, quippe qui ei loco, ubi multitudo illa ad oratorem audiendum congregata sit, respondeat. At quominus ita tueamur codicum auctoritatem, obstat illud, quod, u b i oratori persuasio efficienda sit, Gorgias jam prius respondit Socrati *(P.* 452. *E.)* quam hic et nunc ex eo et postea *(P.* 454. *A. et B.)*, quaenam igitur seu qualis illa sit et quibus de rebus persuasio, sciscitatur. Caeterum in Stallbaumii etiam illa interpretatione aliquid sine dubio offensionis habet, cur Plato in tanta disputandi subtilitate a constanti, quem i n r e i p s a servavit ordine, in i m a g i n e, qua rem illustraturus est, discesserit, neque mirum igitur est, aliter nonnullos hunc locum explicare conatos esse. Atque A s t i u s quidem, quod reliqui omnes, quamquam simplicissimum et sententiarum ordini maxime consentaneum esset, desperaverunt tamen fieri posse: ut non inverso per chiasmum sed recto ordine suam utraque quaestio in imagine relationem haberet, id nova quadam particulae ποῦ interpretatione effecisse sibi videtur, quae tamen interpretatio tam quaesita atque coacta est tantisque et sermonis et sententiae laborat difficultatibus, ut nullius, credo, assensionem nactura sit. Exstiterunt igitur, qui omissa omni voculae illius ποῦ ad antecedentia relatione existimaverint, singula verba non urgenda esse neque haerendum in eo, quod in rhetorica huic

imaginis parti nihil respondeat, quum hoc liberius dicendi genus proprium Platonis sit. Cujus tamen libertatis etsi Voegelinus *(in Actis soc. Gr. I. p. 233)* contendit quavis Platonicorum librorum pagina ostendi exempla, vix tamen unum puto inveniri posse, quod huic par vel simile sit, h. e. quo ex binis comparationis partibus alterum par plane inter sese respondere dicendum sit, alterum in prorsus diversas res discedere, id quod in conjecturas etiam, quas Heindorfius et Coraius proposuerunt πόσου et τοῦ, non potest non cadere. Quapropter, si in Stallbaumii interpretatione acquiescere nolumus, satius profecto videtur, prorsus delere verba καὶ ποῦ quam tam leviter et inconsiderate dicere ea adjecta a Platone esse. In iis certe, quae proxime de pictoris illa imagine interrogantur, id unum, animalia etiam a multis aliis, non vero, aliter ab aliis ea pingi docetur. Accedit, quod, quum verbis περὶ τίνων manifesto respondeant verba ποῖα ζῶα — nam utraque pertinent ad id ipsum, in quo illustrando et persuadendi et pingendi ars versatur — tamen prior etiam quaestio τίνα πειθώ bis postea repetitur ita, ut pronominis τίς loco ponatur ποία *(P. 453. E. et 454 A.)*, unde effici videtur, duas illas ipsius rei partes Platonem una eaque non divisa imagine complecti voluisse. *(Cf. Cron. Beiträge zur Erklärung des Platonischen Gorgias. Leipz.* 1870 *p. 95.)*

P. 455. A: Οὐδ᾽ ἄρα διδασκαλικὸς ὁ ῥήτωρ ἐστὶ δικαστηρίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων δικαίων τε πέρι καὶ ἀδίκων, ἀλλὰ πιστικὸς μόνον. Quamquam et recte Astius Buttmanni de ipsa forma deque structura adjectivi πιστικός dubitationes sustulisse videtur neque negari potest, rhetoricam, quippe cujus antea proprium esse dictum sit efficere persuasionem eam (πειθώ, πείθειν), quae pertineat ad fidem (πίστιν, πιστεύειν), optime reliquis disciplinis, quarum persuasio nitatur doctrina (διδαχή), opponi posse ita, ut ipsa appelletur πιστική, reliquae διδασκαλικαί, non tamen progredi licet eo, ut cum Astio et Stallbaumio necessario dicatur hic Platoni dicendum fuisse πιστικόν, et repugnaturum eum sibi ipsi fuisse, si scripsisset πειστικόν. Vide enim, quae non multo post p. 458 E. leguntur, ubi Gorgias profitetur, ad dicendum se eum, qui a se discere velit, idoneum efficere posse ita, ὥστε περὶ πάντων ἐν ὄχλῳ πιθανὸν εἶναι, οὐ διδάσκοντα ἀλλὰ πείθοντα. Nimirum πείθειν omnino significat efficere, ut aliquis verum esse aliquid credat. Quum credamus autem verum esse aliquid duplici modo, ita ut aut certa quadam veritatis conscientia aut obscuro quodam ejus sensu ducamur, hoc tamen quod posteriore loco diximus (πιστεύειν ἄνευ τοῦ εἰδέναι), proprie appellari solet credere. Quapropter etsi πείθειν per se

patet non minus dici posse eum, qui argumentorum necessitate adducat aliquem, ut intelligat, quam eum, qui probabilitatis quadam specie efficiat, ut credat aliquis, rem aliquam veram esse, non tamen mirum est, praevalere posteriorem notionem ita, ut rhetoris dici possit proprium esse πείθειν, philosophi διδάσκειν. Atqui idem necessario cadit in adjectiva πειστικός et πιθανός, neque quidquam igitur obstare videtur, quominus Plato, quamquam duo antea πειθοῦς genera, διδασκαλικῆς unum, alterum πειστευτικῆς, distinxit et hoc proprium esse dixit rhetoris, tamen paullo post rhetorem contendat non esse διδασκαλικόν sed πειστικὸν μόνον, quippe quod plane respondeat antecedentibus πιστεύειν ἄνευ τοῦ εἰδέναι*). Accedit, quod ipsa vox πιστικός, ubicunque idem significat quod πειστικός fidem efficiens, adeo destituta est librorum fide et auctoritate, ut ex omnibus scriptorum locis, in quibus olim inveniebatur, expulsa in hunc unum, de quo disputamus, Platonis locum confugere coacta sit et ne ibi quidem tantum codicum praesidium habeat, ut hoc certe se munimento satis tueri possit contra gemellam scripturam πειστική. Quare vix dubitandum videtur, quin hic quoque cum Stephano, Fabricio, Heindorfio, Buttmanno, Coraio restituendum sit πειστική.

P. 460. *C:* Οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν

---

*) Scientia rei necessario semper juncta est cum fide (Glauben), non item fides cum scientia. Artis autem, qua efficitur scientia, ut recte docuit Astius p. 51 et docere (διδάσκειν) et persuadere (πείθειν h. e. fidem facere) est „si quidem ejus finis non modo est hic ut, qualis revera sit res, quae agatur, demonstret, sed etiam is ut, si quod spectat effectura est, homines ad persuadendum artisque praecepta observanda adducat." Recte igitur Aristoteles Rhet. I. 2. conjungere potuit διδασκαλική καὶ πειστική, quamquam hujus loci vis non tam, ut Astio videtur, posita est in eo, ut rhetorica dicatur esse πιθανή, reliquae artes διδασκαλικαὶ καὶ πειστικαί, quam in eo, ut reliquae artes in certo quodam rerum genere explicando sese contineant (περὶ τὸ αὑταῖς ὑποκείμενον), rhetorica autem ad omnes, quaecunque sunt, res pertineat (περὶ ἕκαστον, περὶ τοῦ δοθέντος, οὐ περί τι γένος ἀφωρισμένον). Nam πιθανόν latius hic patere neque tantum id significare, quod cum probabilitate quadam fidem faciat, sed utrumque illud et διδασκαλικόν et πειστικόν complecti, manifesto ex paragr. 14. c. 1. apparet, ubi omnium dicitur artium commune esse, ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανά. Nimirum oratoris est persuadere tantum seu fidem facere, artis autem rhetoricae, ut reliquarum omnium artium, et docere et persuadere. Illud ipsum autem ad omnes omnino res pertinere quum rhetoricae commune sit cum dialectica (c. 1. § 1. ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ, ἀμφότεραι γὰρ τοιούτων τινῶν εἰσιν, ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης, et § 14. οὐχ ἔστιν ἑνός τινος γένους ἀφωρισμένου ἡ ῥητορική, ἀλλὰ καθάπερ ἡ διαλεκτική), cogitandus est hic quoque Aristoteles una cum rhetorica intellexisse dialecticam et brevitatis tantum causa hanc ejus cum rhetorica communitatem diserte non commemorasse.

δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν. Quae Stallbaumius contra Astium disputat, ea nihil mihi videntur ad rem, quae huic offensioni erat, facere. Quo enim haec verba referenda essent, id ne Astius quidem ignorabat, at haec ipsa ei relatio falsa et argumentationis ordinem turbare videbatur. Et sine dubio turbat. Defendere ea Stallbaumius et Voegelinus conantur ita, ut cum verbis τὸν δὲ δίκ. dicant novam ordiri argumentationis partem. At quomodo, quaeso, haec nova pars una cum priori quaestione, sive interponatur Ναί sive cum codicibus omittatur, consequens a Socrate dici poterat ex antecedentibus? Imo pergi tum necessario post verba Οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι debebat: Ὁ δὲ δίκαιος βουλήσεται δίκαια πράττειν, et tantum abest, ut, quae est Stallbaumii sententia, omnia bene inter se cohaereant, ut dormitavisse, quemadmodum Astius ait, censendus esset Plato, si isto modo disputantem fecisset Socratem. Commode igitur videri posset Schleiermacherus, cui obtemperavit Bekkerus, cum tribus codicibus delevisse verbum βούλεσθαι — nam ita tantum inter utramque quaestionem et antecedentia eadem erit ratio — nisi et ipsa haec antecedentis sententiae repetitio, quamquam per se non, ut Astius censet, absona, aliquid tamen offensionis haberet, et altera etiam illa in subsequentibus verbis (τὸν δὲ ῥητορικὸν ἀνάγκη ἐκ τοῦ λόγου δίκαιον εἶναι), quam C. Fr. Hermannus ineptam vocat, Stallbaumius et Voegelinus frustra excusare conantur, remaneret iteratio vel potius in iis ipsis, de quibus disputamus, praeoccupatio. Quae quum ita sint, alii aliter pristinam loco sanitatem restituere conati sunt, nemo tamen ita, ut nihil, quod desideremus, reliquum sit. Proxime tamen ad veritatem accedere mihi videretur Astii verborum, non ea, quam in Commentariis proposuit, transpositio, sed quam in ipso Platonicorum verborum ordine indicavit omissio, nisi antiquum illud Quinctiliani testimonium *(II. 15. § 15.)*: „Itaque disputatio illa contra Gorgiam ita clauditur: οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν" paullo cautiores nos juberet esse in delendis verbis τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι et δέ particula. Caeterum duo haec mihi constare videntur, primum, si vel maxime germanam hic habemus Platonis manum, neque urgendum esse verbum βούλεσθαι, quasi nova quaedam eo ordiatur argumentationis pars, et paullo negligentius omnino argumentatum Platonem esse; deinde, in universa hac disputatione paullulum Platonem ab argumentandi severitate deflectentem rationem, quae concludenda erat ita: οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δικαστικὰ μεμαθηκὼς δικαστικός conclusisse ita: οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμα-

δηχὼς δίκαιος. *(Cf. Wohlrab, De aliquot locis Gorgiae Platonici. Dresden 1863 p. 13.)*

P. 461. *B.* ἢ οἴει ὅτι. Astius, cui assentitur Engelhardt in Anacoluthorum Plat. spec. I. p. 29, et Stallbaumius artificiosis, quas tentarunt, hujus loci interpretationibus supersedere potuissent, si ad Heindorfii brevem quidem illam et significatam magis quam explicatam, sed veram sine dubio interpretationem attendere voluissent. Is enim verborum sententiam dicit hanc esse: „an, (quod res est,) pudore deterritum Gorgiam putas, quo minus tibi negaret, dicendi peritum etiam justa honestaque et bona cognita habere?“ Omnis autem hujus interpretationis vis posita est in tribus illis voculis quod res est, quarum nulla ratione habita fieri potuit, ut Astius Heindorfio putaret idem accidisse, quod in prima editione Gothana Stallbaumio, qui si verba illa Platonis ita existimabat vertenda esse „an putas Gorgiam prae pudore negasse virum rhetoricum etiam justa scire et pulchra et bona oportere? Germanice dixeris hoc modo: oder glaubst du wohl, Gorgias habe Bedenken getragen nicht einzugestehen (zu leugnen), der Rhetoriker müsse das Gerechte kennen etc.“, manifesto Polum dicentem faciebat ea, quae prorsus adversarentur ipsius Poli sententiae, non negantis quippe sed vel maxime affirmantis, Gorgiam sola verecundia deterritum illud concessisse Socrati; quamquam ea, quae adjecta sunt ab Heindorfio verba: „Hunc loci sensum esse, et ipsa ratio arguit et Calliclis infra oratio 482 C. Poli haec verba repetentis: „Ἔφη γάρ που Γοργίαν etc.“ admonere Astium de autecedentium verborum sententia poterant. In uno eo erravit Heindorfius, quod post ἔπειτα putavit interpungendum esse, qui tamen error nihil detrimenti attulit ipsius interpretationis veritati, quum Stallbaumius, etsi recte ἔπειτα cum Stephano, Astio, aliis ad sequentia vidit trahendum esse, tamen in altera etiam editione Gothana prorsus perverterit eam. Si enim loci sententia, ut ille existimat, haec esset: „an forte propterea, quod Gorgias verecundatus est, negare oratorem etiam justa cognovisse et honesta et bona, ac si quis horum ignarus ad eum accesserit, ipsum esse traditurum, ex hac ejus confessione putas in disputatione aliquid consequutum esse, quod pugnet cum ceteris iisque adversetur?“, tum Polus tale quid inde consequutum esse negaret, quod neque potuit negare neque negavit profecto, quippe qui eam ipsam ob causam et reprehendat Socratem, quod malitioso quodam interrogandi genere induxerit Gorgiam, ut, quae sentiret, vereretur dicere, et defendat Gorgiam, defendat autem non, quemadmodum Stallbaumius censet, ita „ut ex eo, quod propter verecundiam concesserit, neutiquam

consequi moneat, ut ille secum ipso pugnare existimandus sit", sed ita, ut sola illa verecundia ductum dicat concessisse eum id, quo concesso non potuerit non secum pugnantia dicere. Ut autem ad veram illam, quam Heindorfius indicavit, loci sententiam redeamus, perspexisse eam jam censendus est Ficinus, qui si verba ἢ οἴει ὅτι Γοργίας vertit „an magis putas, Gorgiam", nil profecto aliud significat nisi „an, ut revera se res habet, ita putas, Gorgiam." Totam igitur Poli orationem, propter nimiam hominis disputandi cupiditatem paullo turbatiorem illam, ad hoc fere quietum magis et continuum dicendi genus revocari potest: „Quid vero? num sentis tu, Socrate, de rhetorica re vera ita, ut dicis, an potius (h. e. Heindorfianum illud quod res est seu neque dubito, quin ita se res habeat), ut ipse aliter sentis, ita ne Gorgiam quidem putas illud sentire sed pudore tantum ductum concessisse; rhetorem debere et scientem et doctorem esse justi? Ex qua quidem concessione haudquaquam mirum est, consequuta esse secum pugnantia, id quod tu amas et interrogatiunculis eo spectantibus adducere soles, ut adduxisti etiam nunc, quum non ignorans, neminem et ipsum scire justum et alios docere posse negaturum esse, rustico tamen tuo more hoc ipsum Gorgiam interrogaveris." *(Cf. Cron I. I. p. 108.)*

P. 461 *D.* καὶ ἐγὼ ἐθέλω τῶν ὡμολογημένων, εἴ τί σοι δοκεῖ μὴ καλῶς ὡμολογῆσθαι, ἀναθέσθαι ὅ τι ἂν σὺ βούλῃ. Heindorfio neganti conveuire constantiae Socratis promittere, retractaturum se esse, quidquid Polus velit, de iis quae concesserit, occurrere sibi videtur posse Stallbaumius ita, ut urbanam quandam dicat in his verbis ironiam esse. At locus non erat hic ejusmodi ironiae, quia nihil antea a Socrate sed omnia a Gorgia concessa erant. Veram autem loci interpretationem vidit jam Astius, sed tanta, quemadmodum solet, verborum mole, ut vix emergat veritas, obruit. Etenim quum ἀνατίθεσθαι constet significare „iterum et aliter quidem atque antea aliquid ponere", in disputatione apparet non minus eum, qui effecit, ut aliquid concessum sit, quam eum, qui concessit ipse, dici posse ἀνατίθεσθαί τι, discrimine tamen eo, ut ibi sit reddere, hic retractare aliquid, etwas zurückgeben und etwas zurücknehmen. Atqui ut prius illud exprimatur, necessario patet addendum esse σοὶ pronomen, ut in loco illo plane gemino ab Heindorfio jam excitato ex Hipparcho: Ἀλλὰ μὴν καὶ ὥσπερ πεττεύων ἐθέλω σοι ἐν τοῖς λόγοις ἀναθέσθαι ὅ τι βούλῃ τῶν εἰρημένων, ἵνα μὴ οἴῃ ἐξαπατᾶσθαι. Quum autem codices neque tam pauci neque contempti (praeter Par. I. Vind. 1. 2. Flor. m. x etiam Bodl. a Routhio collatus) scripturam σοὶ exhibeant, equidem non

video, cur editores et interpretes Platonis refragentur tantopere ei, ut aut, quo inclinat Heindorfius, novum prorsus verbum (δοῦναι) intrudere, aut ad interpretationes partim, ut Astii non recuso quin corrigas, sermonis indole, partim, ut Stallbaumii, sententiae veritate repudiatas confugere malint.

P. 465 *B.* σχήμασι καὶ χρώμασι καὶ λειότητι καὶ αἰσθήσει. Praeter scripturam αἰσθήσει, quam ferri non posse consentiens omnium fere interpretum judicium est, ἐσθῆσι nonnullorum certe codicum auctoritate commendatur, quod tamen non magis accommodatum videtur loci sententiae esse, non quidem, ut Heindorfio videtur, idcirco quia vestium significatio jam insit in praegressis σχήμασι et χρώμασι, — nam utrumque manifesto ad corpus ipsum non ad vestitum ejus pertinet — sed quod, ut recte vidit Astius, per se vestium commemoratio habet quid absoni, praecipue in hac cum voce λειότητι conjunctione. Ex variis autem hominum doctorum conjecturis maxime placeret ea, quam proposuit Daehne, correxit Stallbaumius: τὰς αἰσθήσεις ἀπατῶσα, nisi et vererer, ut sensus hic recte dici possint decipi, quum decipiatur potius mentis judicium corruptum titillationibus atque illecebris sensuum, et dicendi non minus concinnitas quam sententiae veritas quartum aliquid, quod tribus, quae antecedunt, corporis lenociniis addendum sit, desideraret. Etenim argumentatio ab Heindorfio inchoata ita „quum σχήματα et χρώματα ad visum pertineant, λειότης ad tactum" non absolvenda mihi, ut ab illo factum est, videtur ita: „quid post haec commodius usurpari potuit generali vocabolo αἰσθήσει, quo ceteri sensus comprehenduntur", sed potius hoc modo: „quid post haec commodius addi potest vocabulo eo, quod pertineat ad olfactum?" Mirum enim profecto esset, si Plato commemorasset quidem et molles artuum motus et oris pigmenta et cutis levigationem, praetermisisset autem usitatissima illa ad ornandum quodammodo corpus unguenta atque odores. In promptu igitur est legere ὀσφρήσει, dummodo quod Thomas Magister in Ecl. voc. Att. p. 250 (ed. Ritsch.) dixit: ὄσφρησις ἡ ὀσφραντικὴ δύναμις καὶ ἐπὶ τοῦ ὀσφρουμένου (ὀσφραντοῦ), οἷον ἡ τοῦ ῥόδου ὄσφρησις εὐώδης, ad Platonem transferre liceat, id quod aliorum placet relinquere judicio. *(Cf. Cron p. 110.)*

P. 465 *C*: ὅπερ μέντοι λέγω, διέστηκε μὲν etc. Verba ὅπερ λέγω quominus cum Stallbaumio ad ea, quae proxime antecedunt, referamus, et ipsorum prohibet vis — nam repeti significant ea, quae antea dicta h. e. diserte verbis expressa sunt, ut Apol. 21. A. καὶ ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, quia paullo antea dixerat μὴ θορυβήσητε, in proxime ante-

cedentibus autem non de discrimine aliquo artium, sed de ratione inter singulas intercedente disputatum erat — et μέντοι particula verbis illis interjecta, cujus tum loco necessario videtur οὖν ponenda fuisse Referenda haec potius sunt, ut recte vidit Heindorfius ad superiora illa p. 464. C., ut haec sit verborum sententia: „Quod tamen supra dixi, inter singulas, ex quibus verarum artium (artis gymnasticae, et medicae, artis legislatoriae et judiciariae) paria constent, partes, quatenus alterius paris partes ad corpus, alterius ad animum pertineant, cognationem quandam, quatenus altera singulorum parium pars ad constituendum altera ad restituendum corporis animive habitum spectet, diversitatem quandam interesse, id de quatuor etiam, quae illis respondent, simulatricibus artibus valet: differunt inter se singulae, ex quibus singula paria constant, partes (ars fucatoria ab arte coquinaria et ars sophistica a rhetorica), quum utriusque paris altera sibi pars constituendum altera restituendum hominis habitum vindicet; eaedem affines tamen atque finitimae sunt, quum ad corpus spectet par alterum, ad animum alterum, idque adeo, ut sophistae et rhetores — id quod in Gorgiam potissimum, cujus causa tota instituta erat disputatio, cadebat — non tantum ab aliis sed a se ipsis etiam confundi plane nec ullo modo distingui soleant." Quae vero jam sequuntur verba καὶ γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἡ ψ., ea omnium sunt explicatu difficillima. Etenim γάρ illud ad antecedentem sententiam ita, ut causam ejus afferat, referri non posse perspicuum est; nam non de iis, quae in animo sed quae in corpore tractando occupatae sunt, artibus disputatur nunc. Reliquum est, ut γάρ ad intelligendam aliquam referatur sententiam, tumque praeeunte scholiasta: ἐπὶ γὰρ τῶν περὶ σῶμα ἡ διαφορὰ τούτων γνωσθῆναι εὐχερής, locus ita explicari solet: „Loquor de animi artibus, nam quae ad corpus spectant, eae quum per se futurum esset ut non minus confunderentur inter se et commiscerentur, animi tamen ope, a qua regitur corpus, distinguuntur facilius." Jam vero, si quaeritur, qui fiat, ut animus minus se ipsum regere et gubernare possit quam corpus, aut tacent interpretes aut ad scholiastam, ut Heindorfius, et Olympiodorum, ut Stallbaumius, nos revocant. Atqui hi videntur — nam paullo obscurior praecipue scholiastae est oratio quam quae plane intelligi possit — idcirco id ita esse opinari, quod in animi illis artibus et eorum, a quibus hae tractantur, animi ipsi necessario falsis quibusdam opinionibus praeoccupati, quominus recte judicent, impediantur et aliorum hac ipsa re judicium corrumpatur, quum de corpore ejusque studiis liberum sit animi judicium. Quae tamen causa quum ipsa parum idonea sit — nam qui fraudulentas

illas corporis artes exercent, eorum sine dubio animi in multis magnisque versantur erroribus et haudquaquam integri ad judicandum sunt — tum accedit, ut tota illa loci interpretatio, si ipsa Platonis verba consideramus, non videatur habere locum posse. Tantum enim abest, ut his faciliores dicantur corporis quam animi artes distinctu esse, ut, nisi ab ipso animo regeretur corpus, multo etiam magis inter se confusum et commixtum iri dicantur. Videtur igitur idem hic esse γάρ particulae usus atque in Phaedone p. 80 C., de quo loco uberius disputavi in critico meo Commentario ad Phaedonem I. p. 86, ita ut sequentia cum antecedentibus jungantur hoc modo: „Loquor de artibus animi, nam in corporis artes apparet multo id cadere magis etiam, quippe quae, nisi aliquo modo corpus regi se pateretur ab animo, ita inter sese, ut ne vestigium quidem discriminis remaneret, confunderentur necesse esset.“ At ne ita quidem in universa hac Platonis disputatione expedita omnia et plana sunt. Tota enim argumentatio postulare videtur, ut una cum coquinaria arte non commemoretur medica (ἥ τε ὀψοποιικὴ καὶ ἡ ἰατρική), sed fucatoria. Fuerunt igitur, qui, ut aequalitas artium commemoratarum restitueretur, antea pro σοφισταὶ καὶ ῥήτορες scribi vellent δικασταὶ καὶ ῥήτορες (cf. Ast. Comment. p. 146). Hoc autem quum tota illa, quam Plato de veris fraudulentisque artibus instituit, disputandi ratione, tum gemino, quem Heindorfius ex hoc ipso dialogo p. 520 A. attulit loco prohibetur. Et ne in mentem fortasse alicui veniat, praesertim quum Olympiodorus ita scriptum invenisse apud Platonem videri possit, corrigere ἥ τε ὀψοποιικὴ καὶ ἡ κομμωτική, impediunt hoc ea, quae sequuntur verba ἀκρίτων ὄντων τῶν τε ἰατρικῶν καὶ ὑγιεινῶν καὶ ὀψοποιικῶν. Quae igitur mutare non licet, ea explicanda aliquo modo erunt et explicari fortasse possunt ita, ut dicatur, Platonem, quum veras jam antea artes docuisset, prout aut in corpore aut in animo colendo versarentur, inter sese cognatas esse, nunc, quum idem dicendum esset de falsis, latius potuisse atque liberius evagari et omnes omnino quaternas illas dicere, quae aut ad corpus aut ad animum pertinerent, artes communi quodam inter se cognationis vinculo contineri, quamquam, quum interesset ejus, magnam eam, quae inter rhetorem et sophistam intercederet, similitudinem commemorare, in corporis tantum artibus libertate illa usus sit. *(Cf. Münscher, zur Erklärung u. Kritik von Platons Gorgias. In annalibus philol. Lips. 1870. p. 158).*

P. 466 *C:* Νὴ τὸν κύνα ἀμφιγνοῶ μέντοι. Stallbaumio perverse ab Astio dicenti defensam hanc vulgatae interpunctionem, reputanda tamen praeter eam, quam Astius ex

dicendi consuetudine repetiit causam, cur non post κύνα interpungi posset, etiam haec erat, ne licere quidem Socrati, utpote haudquaquam assentienti prorsus iis, quae Polus interrogando contenderat, simpliciter affirmare ea. Quapropter nescio an μέντοι particulae, etsi alias praeponi solet obtestandi formulis, hic tamen affirmandi vis tribuenda sit, et Socrates respiciens ad verba, quibus modo dubitare se dixerat, utrum Polus interrogationem an orationis initium sibi proposuerit, dicat: „Per canem, dubito profecto in unoquoque, quod dicis, num ipse sententiam tuam declares an me meam interroges.“ Idem fere probari etiam video a Voegelino.

P. 467 *A:* ἡ δὲ δύναμις. Heindorfii emendationem εἰ δὴ δ., Ficini illam interpretatione siquidem et Stobaei atque Florentini X scriptura εἰ δέ nisam, non dubitaverunt Beckius, Stallbaumius, Editores Turicenses, C. Fr. Hermannus in verborum ordinem recipere. Quamquam causae notione vel simili quadam illata (si quidem, da ja, wenn nämlich, ut Lips. editor vertit; quod enim Mülleri interpretatio habet wenn zwar, equidem quid valeat non intelligo), haud paullo molestior mihi et obscurior etiam videtur argumentatio effici, quam si retenta librorum scriptura ἡ δὲ haec verba assumptionis vim habere statuamus. Etenim Socrates nihil in civitate posse rhetores demonstraturus argumentatus est ita:

I. Rhetorica non est ars sed facultas quaedam.
   Atqui artis est, cum ratione, facultatis, temere omnia agere.
   Ergo ars est voluntatis, nam haec convenit rationi, facultas arbitrii, seu qui artem exercet, facit id quod vult, qui facultatem, quod libet.

II. Multum posse est bonum.
   Atqui insipienter agere — hoc autem est, quidquid libet, agere — non potest bonum esse. (Sequi jam continuo poterat: Ergo rhetores nihil in civitate possunt. Ne tamen captiosis interrogationibus extorsisse videatur Polo confessiones suas, sed retractandi ei relinquat facultatem, Socrates concludit rationem ita:)
   Ergo, nisi quod modo evicimus refutabitur, rhetores in civitate facere quidquid libeat ideoque insipienter agere: necessario concedendum erit, ne boni quidem quidquam eos inde nancisci posse. Jam vero huic ipsi conclusioni tanquam novae sumptioni assumuntur, quae addita sunt ἡ δὲ δ. ita, ut tertia haec concludatur ratio:

III. Rhetores ex iis, quae agunt, nihil possunt nancisci boni.
Atqui magna in civitate potentia est bonum.
Ergo rhetorum non potest magna in civitate potentia esse. (Πῶς ἂν οὖν οἱ ῥήτορες μέγα δύναιντο ἐν ταῖς πόλεσιν;)

Nulla igitur videtur causa esse, cur a librorum auctoritate discedamus, et laudanda non minus Bekkeri, qui unus ex recentioribus servavit ἡ δὲ δ., constantia quam prudentia Schleiermacheri, vertentis illa verba ita: „Und Macht haben soll doch, wie du behauptest, etwas Gutes sein.“ *(Cf. Cron. l. l. p. 112.)*

P. 470 *A. B*: Οὐκοῦν ὦ θαυμάσιε, τὸ μέγα δύνασθαι πάλιν αὖ σοι φαίνεται, ἐὰν μὲν πράττοντι ἃ δοκεῖ ἕπηται τὸ ὠφελίμως πράττειν, ἀγαθόν τε εἶναι, καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐστὶ τὸ μέγα δύνασθαι, εἰ δὲ μή, κακὸν καὶ σμικρὸν δύνασθαι. Interpretes quum verba ἐὰν μὲν πράττοντι ἃ δοκεῖ ἕπηται τὸ ὠφελίμως πράττειν solam putarent conditionis vim habere, non poterant non haesitare, quo in proxime sequentibus verbis τὲ illud referendum esset. Et Heindorfius quidem in ejus locum τὶ censebat substituendum, Beckius retinendam quidem particulam τὲ sed ex mutata in sequentibus verbis structura -- nam proprie καὶ τοῦτο ὄντως εἶναι τὸ μέγα δύνασθαι dicendum fuisse — explicandam esse. Assenserunt interpretes plerique omnes Beckio, unus Hier. Müller Heindorfio. Utrique, ut ratio evincere videtur, injuria. In tota enim hac disputatione non tam, utrum multum valere sit bonum, sed quid omnino sit multum valere, quaeritur. Postquam enim Polus primo satis fidenter, quidquid libeat, facere, id dixit esse multum valere, (P. 466 E.), tum vero erroris convictus (P. 468 E: ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον λέγων, ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιοῦντα ἐν πόλει ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι et p. 469 E: οὔτε ἄρα τοῦτ' ἔστι τὸ μέγα δύνασθαι τὸ ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτῷ), paullo cautius impunitatis conditionem addidit: Socrates jam, ut solet, singulas definitionis partes in unam illam definitionem comprehendit: multum valere eum, qui, quidquid libeat, faciat ita, ut utilitatem inde consequatur. Sequitur, his ipsis verbis ἐὰν μὲν πράττοντι ἃ δοκεῖ ἕπηται τὸ ὠφελίμως πράττειν omnem definitionis vim contineri et verba ἀγαθόν τε εἶναι, ut revocetur illa ad vocem philosophis de hac re propriam, addita esse. Vidit id jam Ficinus vertens haec verba ita: „Nonne igitur, o vir mirabilis, magnam rursus potentiam judicas, si modo qui agit quaecunque sibi videntur, assequitur, ut utiliter agat, atque ita bonum consequitur?“ Recte eum sequuti sunt Findeisenius et Schleiermacherus, minus recte Astius, qui, quum τὲ particulam non ad proxime antecedentia verba τὸ ὠφελίμως

πράττειν sed ad remotius φαίνεται referendam censuerit — „Igitur nonne multum posse videtur tibi (tum esse multum posse), quum agendi licentiae adjuncta sit utilitas et ita seu tum bonum esse?" — non minus quam reliqui fere omnes rectum disputationis progressum turbat. His vero constitutis sponte patet, in iis quae sequuntur verbis καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐστὶ τὸ μέγα δύνασθαι explicandis non opus esse ad anacoluthiam confugere, sed his non minus quam subsequentibus εἰ δὲ μή, κακὸν καὶ σμικρὸν δύνασθαι suam ipsius Socratem aperire sententiam, id quod, quum continuo ad aliam, unde, ita se rem habere, intelligi possit, rationem transeatur, multo profecto ad universam etiam argumentationem aptius est, quam si, nullo Socratis judicio interposito, quid Polo nunc rursus de re proposita videretur, dictum esset. Vertenda igitur erunt verba ita: „Ergo multum posse jam rursus tibi videtur is, qui, quidquid liceat, faciendo consequitur id, quod utile sibi bonumque sit; et est profecto hoc multum posse, sin minus (h. e. si non consequitur id quod utile bonumque est), malum est et parum posse." *(Cf. Münscher l. l. p. 161).*

P. 472 A: μαρτυρήσουσί σοι, ἐὰν μὲν βούλῃ, Νικίας ὁ Ν.] **Astius** postquam plura, quae aliena ab hoc loco sunt, disputavit, „Quocirca, inquit, sensus est: quemadmodum Archelaum sententiae tuae (injuste facientem felicem esse) testem adhibuisti, sic plures alios testes poteris proferre, qui injuste factis opes vel potentiam (igitur, ex tua sententia, felicitatem) nacti sunt, v. c. Niciam etc." Contra quae quum **Voegelinus** recte injuste facta dicat nulla se plane hic videre posse, tamen is quoque, quum Niciam dicat propterea hoc loco nominatum esse, quod ejus testimonium multo etiam majoris momenti fuerit quam hominis nefarii, qualis Archelaus erat, exemplum a Socrate prolatum confudit cum testimonio, quod probe distinguendum ab illo esse primus ostendit **Julius Deuschle** (in appendice editionis Teubnerianae p. 204), qui bene etiam in annotationibus, cur hi tres potissimum, Nicias, Aristocrates, Pericles, testes adhibiti sint, docuit*).

P. 473 A: φίλον γάρ σε ἡγοῦμαι. **Stallbaumius**: „Referas haec ad proxime praecedentia, ut sententia haec sit: nam quum mihi amicus sis, te mecum consensurum facile

*) Casu quodam accidit, ut majore demum scriptionis meae parte prelo subjecta hanc Gorgiae editionem consuluerim, id quod eo magis doleo, quo plus mihi a viro Platonicae orationis et philosophiae in primis perito in hac qualicunque opella mea adjumenti futurum fuisse video. Id unum certe ex superioribus (P. 453 D.) commemoro, ne Deuschlio quidem, quippe qui verba ἢ ποῦ, mutaverit in ἢ οὔ; alteram, quae priori respondeat, quaestionem videri necessariam esse.

arbitror." Neque aliter Julius Deuschle: „φίλον γάρ σε ἡγοῦμαι geht sehr fein auf die vorausgehenden Worte. Denn ταὐτὰ λέγειν (καὶ φρονεῖν) gilt als Zeichen der Freundschaft, wie das διαφέρεσθαι als Zeichen der Feindschaft." Quae quamvis subtiliter sint observata, dubito tamen an veram Socratis sententiam reddant. Diceret enim tum Socrates haec: „Puto enim te amicitiam tuam declaraturum mihi esse ita, ut edoctus a me dicas idem quod ego." At veritati in hac re, non amicitiae, opinor, cedendum erat. Rectius vero jam Heindorfius explicavisse videtur illa verba ita: „amicum te mihi esse arbitror, ut sperem, sermonem te meum libenter auditurum", qua quidem in explicatione acquiescere possemus — nam amici sermonem libenter audiri ab amico, jure et salva veritate sperari potest —, nisi melius etiam fortasse haec verba ad ipsam illam, quae antecedit, vocem ἑταῖρε referantur ita, ut sententia eorum sit haec: „etsi enim paullo inhumanius modo in me invectus es verbis, animo tamen in me amico te esse existimo." *(Cf. Münscher l. l. p. 161 et Cron. l. l. p. 206.)*

P. 473 *D:* οὔτε ὁ δίκην διδούς. Nescio an scribendum sit οὔτε ὁ δίκην δούς, quippe quod et melius respondeat antecedenti κατειργασμένος et facilius in ὁ διδούς (omissa voce δίκην), quod plurimi et optimi libri ferunt, mutari posset. Westermanni certe conjectura ὁ ἁλούς, ab Hermanno recepta, non magis videtur necessaria esse, quam probari potest causa, qua ductus hic praesens διαφεύγων anteponat aoristo διαφυγών.

P. 473 *E:* ἐπειδὴ ἡ φυλὴ ἐπρυτάνευε καὶ ἔδει με ἐπιψηφίζειν, γέλωτα παρεῖχον καὶ οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν. Quum haec non possint nisi ad id tempus referri, quo Socrates, veritatis sensu prohibitus, de decem illis praetoribus perrogare tribus sententias noluit, recte quidem animadverterunt interpretes, lusisse eum his verbis, at ita tamen, credo, ut re vera ille a vulgo, quasi imperitus hujus muneris, irrisus esse cogitandus sit.

P. 475 *E:* ὅτι οὐδὲν ἔοικεν. Non, ut Heindorfius et Buttmannus existimaverunt, de praestantia argumentorum cogitandum esse, non modo declarant ea, quae a Stallbaumio et Astio allata sunt, verba antecedentia παραβαλόντες οὖν παρ' ἀλλ., sed etiam et ipsa, quae antecedit argumentatio, haudquaquam illa eo pertinens, ut alterum argumentum praestare alteri appareat, et quae sequuntur verba ἀλλά σοι μὲν οἱ ἀλ., quae nisi ad utriusque argumenti differentiam referantur, omni carere videntur sententia.

P. 476 *A*—481 *B:* Series continuatioque eorum, quae hic disputata sunt, quum accuratius, quam adhuc est factum,

ad rei ipsius iutelligentiam tum aptius etiam ad oculorum obtutum videtur exponenda esse.

Agitur omnino de utilitate rhetoricae, quam quum Socrates supra *(P.* 465 et 466*)* definivisset ita, ut non ars ea diceretur esse ratione uisa sed facultas quaedam usu et exercitatione parta, Polus magnam couteuderat nihilominus ejus utilitatem esse idcirco, quia ejus auxilio magna iu civitate potentia comparari posset. Negarat id Socrates atque contenderat, rhetorem, quum uon quod vellet — voluntatem enim regi ratioue — scd, quod liberet, iu civitate efficeret, libidinis autem uon potentia sed imbecillitas propria esset, uullo modo quidquam iu civitatc valere dici posse *(P.* 466 *A*—468 *E).* Quae Polus quum rationibus non potuisset refutare, ad communem, quam putabat, omnium hominum opinionem et sensum rem revocans contenderat, neminem tamen esse, quin eum, qui, quidquid liberet, sive justum illud sive injustum esset, facere posset, invidia dignum et felicem praedicaret. Coutra dixerat Socrates, qnicuuque iujuste faceret, quum summum malorum sit injustitia, infelicem esse atque pati igitur se malle injuriam quam facere. Ad qnae quum Polus ei tyrannidem ut summum bonum, quae vel injuria parta, dummodo impune obtiueri posset, expetenda siue dubio esset, objecisset et multos omniuo dixisset homiues injustos quin injustissimos, ut Archelaum Macedonum regem, felices esse: Socrates totam jam causam dixerat verti in eo, ut, qui felix omniuo esset, qui uon esset, intelligeretur *(P.* 468 *E*—472 *D),* atque se quidem contendere, miserum esse, quicunque injuriam faceret, miseriorem autem, qui injuriae poeuas uon daret, quam qui daret. Niti autem hauc suam opinionem eo ipso, quod jam autea siguificasset (*P.* 469 *B),* injuriam summum esse malorum adeo, ut ipse pati mallet quam facere injuriam. Quapropter ut illud, quod ad miseriam hominis injusti pertineret, evinceretur, antea hoc, quod ad malum iujuriae ipsi iuhaereus pertineat, sibi probaudnm esse. Duplex autem hoc esse, unum, injuriam facere majus esse malum quam pati, alterum, poeuas iujuriae non dare majus esse malum quam dare *(P.* 472 *D*—474 *C):* τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ μὴ διδόναι δίκην τοῦ διδόναι.

A. Injuriam facere majus est malum quam pati, id qnod, simulatque Polus concessit turpius quam hoc esse illud, efficitur hoc modo:

1. Pulchrum est aliquid aut propter jucuuditatem aut propter utilitatem aut propter utramque. Ut igitur aliquid alio quopiam pulchrius esse potest tantum idcirco, quia aut

jucunditate aut utilitate aut utraque alterum superat, ita ne turpius quidem potest aliquid alio quopiam esse, nisi quod aut dolore aut damno atque incommodo, h. e. malo, aut utroque superat alterum.

II. Atqui cum turpius concessum sit esse injuriam facere quam pati, facile apparet, turpius esse hoc non posse idcirco, quod dolore superet illud — nam patratio injuriae minus manifesto doloris habet quam perpessio —; reliquum igitur est, ut turpius sit, quod superat alterum malo.

III. Sequitur, injuriam facere majus esse malum quam pati.

B. Injuriae poenas non dare majus est malum quam dare. Ad quod probandum Socrates argumentatur ita:

I. Qui poenas dat, is justa patitur. Hoc autem duplici modo ita esse ostenditur:

1) ex sermone seu dicendi consuetudine. Etenim cum διδόναι δίκην proprie sit jus dare debitum ei, contra quem peccavimus, manifesto, qui dicitur διδόναι δίκην poenas dare, juste dicitur castigari propter injuriam;

2) ex re ipsa:

a. Faciendi notioni respondet semper notio patiendi et ita quidem, ut, qualis est illa, talis sit haec *(P.* 476 *B—D).*

b. Faciendi notio in ea, de qua nunc agitur re, est castigare, patiendi castigari.

c. Qui recte castigat (h. e. non cupiditate abreptus sed, ut in judiciis fit, ratione et legis auctoritate ductus), castigat juste. Ergo, ut ipse facit justa, ita, qui castigatur, justa patitur *(P.* 476 *B—E).*

II. Quaecunque justa sunt, ea, ut supra concessum est *(P.* 475 *B)*, sunt etiam pulchra*), ita ut et qui castigat, pulchra faciat, et qui castigatur, pulchra patiatur. Quae autem pulchra sunt, ea hac certe in causa *(cf. p.* 475 *B)* non possunt non bona esse.

III. Patitur igitur, qui poenas dat, bona seu utilia, et cum haec utilitas ad animum tantum ejus, qui castigatur, pertinere possit, ita ut hic melior evadat et emendatior, sequitur, animi pravitate liberari eum, qui poenas dat, h. e. maximo eum liberari malo. Etenim

1. Tria omnino sunt pravitatum genera, quorum unum est externarum rerum, ut paupertas, alterum corporis, ut morbus, tertium animi, ut praecipue injustitia.

2. Horum turpissimum esse constat animi, injustitiam.

3. Si autem injustitia turpissima est pravitas, est etiam maxima. Nam

---

*) Assumpserat Plato haec jam supra 476 B, sed hic demum adhibuit ita, ut concludatur inde argumentatio.

a. Turpissimum secundum ea, quae supra concessa sunt, putatur id, quod summum aut dolorem aut damnum affert.

b. Dolorem injustitia non potest majorem afferre paupertate aut morbo.

c. Reliquum est, ut maximum afferat damnum seu malum. Est igitur injustitia malorum maximum. *(P.* 476 *E* — 477 *E.)*

His concessis ostenditur, sequi hinc necessario illud, quod potissimum demonstrandum erat:

C. Miserum esse, quicunque injuriam faciat, miseriorem, qui poenas ejus non det quam qui det.

I. Quum tribus illis pravitatum generibus tres respondeant artes, quarum opera homines liberantur iis: paupertate liberat ars quaestus faciendi, morbo medicina, injustitia δίκη h. e jurisdictio et poena ab ea constituta; ex his autem quum jurisdictionem constet pulcherrimam esse, quaeritur rursus, utrum jucunditas an utilitas an juncta utraque hujus pulchritudinis causa sit.

II. A corporis similitudine ratio concludi potest de animo.

1. Corporis curatio nihil habet jucunditatis, utilitatem autem tantam, ut aegrotus homo recuperandae valetudinis causa libenter sustineat eos, quos remedia habent, dolores.

2. Jucunditatis contra voluptatisque sensu perfusus est et beatus igitur, quoad corporis conditio spectatur, is, qui omnino non aegrotat, sed sano statim ab initio utitur corpore; nam beatitudinem consentaneum est non privationem mali sed omnis omnino mali vacationem esse.

3. Miseri contra sunt qui aut corporis aliquo aut animi (jam enim simul ad hunc transitur) laborat malo, miserior autem rursus ex his, qui, quum aut poenarum dolores metuens se curandum non tradat aut medico aut judici, non liberatur eo, quam qui faciendo illud liberatur. Poena autem a judice constituta summo nos liberat malo, animi pravitate (ita ut non tam propter jucunditatem illa quam propter utilitatem pulcherrima ex tribus, quae supra commemorabantur, artibus sit).

III. Sequitur, beatissimum esse eum, qui animi pravitate, utpote malorum maximo, liber est, proximum occupare locum, qui poenas dando hoc malo se liberat, omnium autem miserrimum esse, qui et praeditus est neque unquam liberatur eo. *(P.* 477 *E*— 478 *E.)*

Satis ita confirmato atque stabilito eo, quod Socrates *p.* 472 *D*—474 *B* contenderat, Polus non potest non concedere, et Archelaum, cujus exemplo supra tam fidenter sibi videbatur Socratis sententiam refellere posse, et omnes ejus similes tyrannos miseros esse idcirco, quia puerorum instar, qui doloris metu deterriti medico nolunt corpus urendum et

secandum, ut morbo liberentur, tradere, dolorem metuentes poenas, quibus summo malo liberari possent, subterfugere conantur ita, ut et pecunias sibi et amicos et artem illam rhetoricam, cujus non interest veris sed speciosis argumentis alicui persuadere, comparent *(P.* 478 *E*—479 *C:* ὅπως ἂν ὦσιν ὡς πιθανώτατοι λέγειν*)*. In uno tum conspectu ponuntur ea, quae argumentatio certa et vera esse docuit, Sunt autem haec:

1. Si rem, de qua agitur, ipsam h. e. injustitiam spectamus:

a. comparata cum reliquis malis injustitia omnium malorum est maximum;

b. comparata cum ea, quae aut luitur aut non luitur poena, injustitia per semet ipsa secundum, impunita primum et maximum malorum est.

2. Si hominem spectamus injustum:

a. Qui impune injuriam facit, omnium est miserrimus (cf. supra C);

b. qui injuriam facit, semper miserior est quam qui patitur (A);

c. qui injuriae poenas non dat, miserior est quam qui dat (B) *P.* 479 *C*—*E:* φαίνεται.

Jam rediens ad illud, unde totius hujus disputationis tractum erat initium *(P.* 466 *B)*, Socrates „Quae tandem, inquit, Pole, magna ista, quam tu praedicavisti, utilitas est rhetoricae?“ (h. e. artis vel potius facultatis illius, quam qui habet, maxime et prodesse sibi atque amicis suam ipsius vel illorum injuriam defendendo et nocere inimicis accusando sibi videtur.) Consequuntur enim ex iis, quae disputata sunt, haec:

1. Nulla rhetoricae utilitas est ad defendendam ipsius amicorumve injuriam. Nam

a. vitanda est cuique, ne in maximum malorum incidat, omnis omnino injuria;

b. si vero aut ipse aliquis aut unus ex cognatis vel amicis vel omnino ex iis, quos salvos felicesque esse vult, injuriam alicui intulit, indicandum hoc est sponte judicibus celerrimaeque ab iis, ut aut ipse aut amici summo malo liberentur, poenae sunt postulandae;

c. si vero hac in re vel maxime opus est arte quadam oratoria, haec contra prorsus, atque a rhetoribus fit, adhibenda erit ita, ut quanta maxima quis potest dicendi vi et libertate vel suam ipsius vel amicorum injuriam accuset debitasque ei poenas efflagitet.

2. Nulla ejus utilitas est ad accusandos poenaque afficiendos inimicos, quippe quibus nulla re magis noceri possit quam si rhetoricae opera efficiatur non illud, quod unum

illa efficere nititur, ut condemnentur a judicibus, sed ut nullis injuriarum poenis solutis summo aut in perpetuum aut quam diutissime certe malo h. e. injustitia praediti sint.

3. Sequitur, rhetoricam ad ea assequenda, quae non vult assequi, posse utilem esse, prorsus autem inutilem esse homini ei, cui propositum est nunquam injuste facere *(P.* 480 *A*—481 *B).*

2. De quatuor Gorgiae Platonici locis disputatio.*)

Coacto a Socrate Polo concedere ea, quae ipsius prorsus repugnabant sententiae, exortus fidenter Callicles causam ab illo desertam tueri conatur. Cui miranti et indignanti etiam, dicta a Socrate esse ea, quae si vera essent, totam hominum vitam existimat eversum iri et ad unum fere omnes homines dicendos esse plane contraria facere iis, quae oporteret fieri, Socrates Ὦ Καλλίκλεις, inquit, εἰ μή τι ἦν τοῖς ἀνθρώποις πάθος .... δίκην μὴ διδόναι ἁπάντων ἔσχατον κακῶν (P. 481 C—482 B), quae verba quid valeant, paullo accuratius vi-

*) Valedictionsschrift beim Abgange des Oberlehrers Gottlieb Stier zur Direction des Colberger Gymnasiums. Witteuberg 1862. Aus dem Vorwort: Revertor ad Gorgiam, quem etsi incredibili ego cum voluptate iterum iterumque legere et considerare soleo, tamen — et est, cur ne te quidem credam de hac re judicaturum esse aliter – assentiri non possum philologorum Vindobonae nuper congregatorum sententiae ei, qua inducendam in gymnasia Gorgiae, exterminandam inde Phaedonis lectionem esse statuerint. Sive enim utriusque dialogi argumentum spectamus: de animi immortalitate disputatio jucundior videlicet multo et accommodatior juvenili aetati est quam rhetoricae cum philosophia comparatio; sive ordinem, quo in utroque progreditur disceptatio: tanta profecto in altero est simplicitas atque constantia, quanta rerum varietas et a proposito etiam digressio in altero, de cujus vel summo, quo pertineant omnia, consilio hanc ipsam ob causam constat miram quandam et olim fuisse inter homines doctos et etiamnunc esse opinionum discrepantiam; sive singulorum denique, quibus veritas in utroque evincitur, argumentorum naturam: per tot dumeta et viarum quasi anfractus ducimur in Gorgia, ut satis spinosa illa, quae in extrema Phaedonis parte concluditur, ratio vix tamen cum illis videatur comparari posse. Accedit, quod, quum in hoc ne verbum quidem pudori juvenum possit offensioni esse, haud pauca inveniuntur in illo tanta, quemadmodum consilium dialogi postulabat, protervitate orisque impudentia a Callicle praecipue pronunciata, ut non minus procul, quam quae plane gemellus illi in Nubibus Aristophanis nequitiae improbitatisque patronus loquitur, ab eorum certe, qui gymnasii etiam palaestra et disciplina continentur, adolescentium animis et auribus haec videantur arcenda

detur explicandum esse. Etenim interest Socratis persuadere Callicli, in argumentatione aliqua non reprehendi debere ea, quae, quantumvis offendant et pungant animos hominum, necessario ex illa consequantur, sed ipsam argumentationem, si fieri possit, refellendam et vitio aliquo laborare demonstrandum esse. Admodum autem festive instituit hoc dicere ita, ut ad communionem aliquam affectionis, quae inter ipsum et Calliclem intersit, provocet, quippe ex qua hic facillime, vere illud a se dictum esse, intelligere possit. Ut Callicles enim amans sit populi, ita ipsum amantem esse philosophiae; ut ille igitur obsequatur voluntati illius, ita ipsum obsequi voluntati hujus; nam quidquid dixerit, id a philosophia sibi praeceptum esse. Quapropter ut Callicles, si admoneretur, ne populi gratia absurda diceret, responsurus esset, desiturum se non prius esse haec dicere, quam effecisset aliquis, ut aliud quid diceret populus, ita ne se quidem desinere prius posse dicere ea, quae inepta et intolerabilia viderentur esse Callicli, quam ab hoc effectum esset, ut philosophia aliud quid doceret, atque ipse diceret. Fieri autem hoc tantum ita posse, ut Callicles idoneis rationibus refutaret illam argumentationem, qua injuriam facere neque poenas injuriae dare a se demonstratum esset malorum esse omnium maximum.

---

esse. Quamquam, si hinc discesseris, in hoc ipso dialogo quum multa alia insunt praecepta gravissima et digna illa, quae in pari fere atque sanctissima nostrae religionis effata habeantur honore, tum illud semper admiratus sum omnium maxime, quod ad justas injuriarum peccatorumque poenas luendas pertinet. Quum enim vulgo homines, si commiserint aliquid, nihil aut salutarius sibi putare aut magis expetere soleant, quam ut in perpetuum, si fieri possit, occultetur illud et, si vel maxime in lucem protrahatur, poenas certe ipsi aliquo modo subterfugiant, ibi contra non solum, quicunque peccaverint, eos miseros esse docemur, sed ex his ipsis etiam eum, qui propterea quod aut latuerit prorsus aut causidicorum arte elevatum sit peccatum ipsius, impunitus abierit, miseriorem rursus esse eo, qui confessus culpam poenas lege constitutas persolverit. A civitatibus, de quibus loquitur Socrates, transferre ego hoc soleo ad civitatum imagines scholas, a civibus ad futuros aliquando cives discipulos. Qui si aut convicti peccati alicujus aut sponte confessi illud nollent continuo veniam sibi una cum impunitate dari, sed si memores illius, ad Platonici praecepti similitudinem expressae, Lutheri thesis XL, qua contritionis veritas et quaerere et amare dicitur poenas, has tanquam meritas debitasque postularent sibi (quo nomine laudatur juventus bonarum litterarum in publicis scholis studiosa Britannica in Germanicis Wiesii de disciplina et educatione Britannorum epistolis), nae tum et ipsi posthac ad delicta tardiores et eorum qui docent sors aliquanto beatior foret. Omnino enim tum vi illi et amore veritatis ducti non singuli, ut nunc assolet, sed universi ingredientes eam viam, quam proximam Socrates et quasi compendiariam dicit ad gloriam esse, id praecipue sibi contendendum iu eoque elaborandum esse existimarent, ut, qualis quisque haberi vellet, talis etiam esset.

Contendens deinde Callicles, quum discrimen sit inter id, quod lege et quod natura ab hominibus turpe habeatur, confundi a Socrate de industria utrumque et alterum alterius in locum subdi solere, Πώλου, inquit, τὸ κατὰ νόμον αἴσχιον λέγοντος, σὺ τὸν νόμον ἐδιώκαθες κατὰ φύσιν (P. 483 A), ad quae verba Stallbaumius „Locus hic, inquit, multum vexatus nec a quoquam adhuc recte intellectus.“ Atque quod Astii (Findeisenio praeeunte ponentis Πώλου τὸ κατὰ φύσιν αἴσχιον λέγοντος σὺ τὸν νόμον ἐδιώκαθες.) mutandi corrigendique licentiam nemini dicit facile placituram esse, id verum esse concedendum est ita, ut mutatio illa non tam propter licentiam quandam quam idcirco, quod perversa plane et ipsius Platonis sententiae contraria sit, nemini dicatur placere posse. Ita enim se re vera habere rem, ex ipsa, qua Astius mutationem illam defendere conatus est, disputatione ostendi potest. Etenim, „Verba inquit (P. 249), τὸ κατὰ νόμον sententiarum, si quid video, nexum turbant; neque enim de eo, quod secundum legem turpius esset, disputaverat Polus (474 B sq.), sed simpliciter posuerat pejus esse injuriam pati, quam facere, quum Socrates contrarium contendisset, pejus esse injuriam facere quam accipere. Polus deinde quum dixisset turpius esse injuriam inferre, quam accipere, Socrates ita eum refutavit ut probaret“, — potius: pugnantia eum loqui ita ostendit, ut diceret, — „injuriam facere si turpius esset, hanc ob causam turpius haberi, quia plus haberet mali, h. e., quia pejus esset; ex quo efficeretur, ut injuriam facere non solum pejus esset, verum etiam turpius“ — contra: non solum turpius esset verum etiam pejus. — „Ita refutavit Polum, qui posuerat pejus esse injuriam pati, turpius vero injuriam inferre. Jam Callicles Polum ita defendere studet ut dicat, Polum, qui contenderit turpius esse injuriam accipere“; immo: turpius esse injuriam inferre, ut modo ipse Astius recte dixerat, quamquam extrema disputatione P. 251. repetuntur illa his verbis: „Polus enim principio dixerat, pejus et turpius esse τὸ ἀδικεῖσθαι.“ Scilicet ita commutandae prorsus inter sese Astio erant notiones acceptae et illatae injuriae atque haec substituenda in locum illius, ut pervenire ad id, quod voluit, posset: Polum, quum contenderit illud, „ejus rationem habuisse quod natura esse turpius ac pejus, hoc autem esse injuriam accipere“, quum, si constans ejus sibi fuisset disputatio, ad eam potius deberet conclusionem deduci: „Polum ejus rationem habuisse, quod lege quidem turpius, natura autem pejus esset.“ Tantum igitur nemo non concedet Stallbaumio, Astii istam corrigendi et mutandi, addi debebat

disputandi licentiam placituram esse nemini. At quod opinatur idem ille, a se ipso demum omnia clara esse atque perspicua facta, id tantum abest, ut verum sit, ut, quae recte jam ab aliis et perspicue exposita erant, ea corrupta rursus ab eo et perturbata sint, id quod intelliget, quicunque et ea, quae priori Stallbaumianae annotationis parte dicta sunt: „concesserat Polus turpe esse injuriam facere, in eaque re communi hominum opinioni aliquid tribuerat“ comparaverit cum iis, quae adduntur posteriori: „quum Polus κατὰ νόμον recte statuere videretur turpius et pejus esse injuriam pati quam facere“, et a mira hac sententiarum repugnantia animum reverterit ad ea, quibus Heindorfius, Aristotelis de hoc loco disputatione edoctus, non minus perspicue cum quam rei, de qua agitur, naturae accommodate illustrat ita: „Polum, Callicles dicit, legem inter homines constitutam secutum statuisse, turpius esse injuriam facere quam pati; lege enim illud turpius esse, natura autem alterum illud, τὸ ἀδικεῖσθαι: Socratem vero legem illam secundum naturam esse persecutum, h. e., id quod natura turpius sit, consulto eum confudisse cum eo, quod lege sit turpius, atque ita disseruisse, quasi, quod lege turpius sit, idem turpius sit natura.“ Frustra his obloquens Astius fieri posse negat, ut qui legem persequatur, idem dicatur secundum naturam, quippe legis contrariam, persequi. Nam legem persequi est persequi legis placita. Haec autem Callicli commenta sunt hominum. Ex his igitur negat — et, si re vera ita placita commenta essent, recte negaret — omnino quidquam ratione (φύσει) concludi debere, et si vel maxime concluderetur, id non posse non ipsum commenticium et falsum esse; id quod cadat in argumentationem Socratis, qui ex placitis legis ita, quasi haec naturae, h. e veritatis placita essent, argumentatus mira ista peperisset sententiarum portenta. Ipsam igitur verborum Πώλου τὸ κατὰ νόμον αἴσχιον λέγοντος σὺ τὸν νόμον ἐδιώκαθες κατὰ φύσιν sententiam perspicue et recte fatendum erit explicatam jam esse ab Heindorfio. Quod autem reliquum erat, ut doceremur, quo vinculo haec cum proxime sequentibus verbis contineretur sententia, id, quum ab Heindorfio, etsi ad probandam illam explicationem maxime necessarium erat, omissum sit, exponere post eum conatus est vir ille, qui de his ipsis studiis optime meritus, in medio nuper honestissimo vitae curriculo corruit, Deuschlius, qui ad verba ἐδιώκαθες κατὰ φύσιν haec annotat: „Sokrates habe das Zugeständniss des Polus behandelt — darnach seine Schlüsse gezogen, als ob darin zugestanden sei, dass das Unrechtthun nach der Natur d. i. an sich hässlicher sei

als Unrechtleiden. Denn, so schliesst sich das Folgende hier an, das von Natur Hässliche falle mit dem Schlechten zusammen — das sei aber gerade das Unrechtleiden, daraus dürfe aber nicht der umgekehrte Schluss auf das durch das Gesetz für hässlicher erklärte gezogen werden, dass es auch das grössere Uebel sei", ad ea autem, quae deinceps sequuntur: „οὐδὲ γὰρ bildet den Uebergang zur Beurtheilung der Ansicht des Socrates an sich, während seither nur von seinem Verfahren gegen Polos die Rede war." Insunt autem in his nonnulla, quae parum constare videantur cum Platonis verbis. Primum enim quod negari vult Deuschlius a Callicle, quae turpitudinis et mali communio natura cadat in injuriam illatam, eandem lege cadere in acceptam, id revera tamen ab illo dici, indicant verba νόμῳ δὲ ἀδικεῖν, quae quid aliud significare possint, equidem non video. Deinde id ipsum, quod Callicles dicit et natura in illatam et lege in acceptam injuriam cadere, non est ita comparatum, ut, quidquid turpius sit, id etiam sit pejus, sed contra quidquid pejus, id etiam turpius: αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον. Quae si perpenderimus, paullo alium, atque Deuschlio visum est, sententiarum videbimus nexum esse. Etenim Callicles ponit, Polum in altero, quod Socrati interroganti concesserit: injuriam facere turpius esse quam accipere, spectavisse legem seu opinionem hominum, in altero: injuriam accipere pejus esse quam facere, ipsius rei naturam. Quod etsi effugere non potuerit Socratem, rationem tamen eum ex priori illa concessione conclusisse, quum si bona fide disputare voluisset, a posteriori disputandi principium repetere debuisset, quod si fecisset, longe aliud quid inde consequuturum fuisse: natura (φύσει γὰρ), injuriam accipere, ut sit pejus, ita esse etiam turpius, lege autem, injuriam facere; non enim viri esse, pati sibi injuriam inferri, sed servi. Posteriori igitur γάρ (οὐδὲ γὰρ) affertur causa, cur turpius sit injuriam accipere; nam αἴσχιον, ut vidimus, est praedicatum, ὅπερ καὶ κάκιον subjectum; priori autem, quod a γάρ particula orditur, enunciato (φύσει γὰρ) patet non minus quam posteriori ipsam jam Socratis de hac re sententiam in examen vocari. De vi autem et potestate, quam prius illud γάρ habet, conferri potest Hermannus ad. Vig. p. 846. *(Cf. Cron l. l. p. 129 et Münscher l. l. p. 165.)*

Posito tandem omni pudore Callicles adeo non veretur turpitudinis patrocinium suscipere, ut Socrates, priusquam ad illum refellendum aggrediatur, sedaturus quasi, quemadmodum scite annotavit Deuschlius, audientium et legentium animos, imaginibus quibusdam utatur comparatis ita, ut et universa, quae inter Calliclis atque ipsius de summo bono

judicii diversitas intersit, cognoscatur et cogitationes excitentur eae, quibus via quasi ad subtilioris, quae mox instituetur, refutationis vim perspiciendam aperiri possit. Ex his autem imaginibus prioris, quae a Danaidum dolio repetita est, intelligentia nonnullis, quas nunc removere studeamus, obstructa est difficultatibus. Insunt eae in his verbis (P. 493 A. B): τῶν δ' ἀμυήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς, οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανὸν ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. Etenim Astius „Totus hic locus, inquit, nihil mihi videtur aliud esse nisi interpretatio sententiae, eam animi partem, quae cupiditatibus vexaretur, nominasse virum illum argutum πίθον .... Neque, si verum quaeris, novi quid affert hic locus; immo languida praegressorum est repetitio, anticipatis nonnullis e sequentibus (οὐ στεγανόν et τετρημένος), quae hic alieno posita sunt loco. Omissis vero his τῶν δ' ἀμυήτων τοῦτο cet. orationis restituitur continuatio." Immo perturbaretur tum illa, nam neque, unde, miserrimos τοὺς ἀμυήτους esse, efficeretur, neque cur πίθος ille postea τετρημένος vocetur, intelligeremus. Nimirum verba τῶν δ' ἀμυήτων τ. non explicant sed dilatant antecedentem sententiam et novam ei quandam notionem adjiciunt. Quum enim omnium hominum ea pars animi, quae τὸ ἐπιθυμητικόν appellatur, propter persuasionis facilitatem (διὰ τὸ πιθανόν), qua variis illa completur opinionibus et cupiditatibus, comparata sit antea cum dolio (πίθῳ), incontinentium nunc eadem illa pars idcirco, quia nihil continet, sed, quidquid infusum est, effluere patitur, cum dolio confertur perforato. Insunt autem praeterea in his verbis, quae accuratiore aliqua explicatione indigeant. Atque Heindorfius quidem in αὐτοῦ genitivo offendens corrigendum existimavit διὰ τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ. Cui conjecturae si Stallbaumius libenter ait se assensurum esse, nisi scrupulus sibi librorum omnium de vulgatae lectione consensione injiceretur, mihi quidem paullo major etiam de veritate illius conjecturae dubitatio oritur inde, quod admodum inficete tum causa comparationis iteraretur verbis διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας, qua eadem ratione impedior, quominus Keckii quamvis speciosam conjecturam εἰς (expulso antecedente verbo εἰσί) τὸ ἀκόλαστον*) veram esse existimem. Pergens autem deinde Stallbaumius ad suam scilicet de hoc loco proponendam sententiam „Itaque, inquit, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν paene adducimur,

*) Invenitur illa in censura selectorum Platonis dialogorum a Cronio et Deuschlio editorum (Jahn. ann. phil. 1861) et haud pauci in ea Gorgiae loci sunt optime illustrati.

ut praecedenti τοῦτο τῆς ψυχῆς per appositionem subjungi putemus hoc sensu: illam partem animi, in qua insunt cupiditates, videlicet τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν." At aliter ne ipse Heindorfius quidem haec verba, si sana essent, ad antecedentia esse referenda, ipsam autem, quam in pronomine illo invenire sibi videbatur, difficultatem handquaquam illa relatione tolli putavit; nam „ferrem, inquit, hanc epexegesin absque illo αὐτοῦ." Quod si addit Stallbaumius: „Hanc rationem, si recte intellexi, nuper etiam Voegelinus commendavit," hic quoque longe aliud quid, atque ille existimat, explicatione egere arbitratus est. Etenim ne Voegelinus quidem structuram verborum, utpote satis perspicuam, curans in ipsis his verbis τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ explicandis erravisse dicit interpretes idcirco, quia significari iis putaverint „dissolutam ejus partem"; tum enim, sive αὐτοῦ de toto animo sive de singulari illa animi parte intelligatur, male profecto illa verba se habere concedendum esse: significari illis potius „dissolutam ejus (hujus partis) rationem." Recte, opinor: αὐτοῦ non est genitivus partitivus sed qualitatis; significant igitur illa verba „dissolutum illud, quod proprium est illi parti animi seu dissolutam ejus naturam. Quamquam quod addit Voegelinus, duplicem, qua verba τοῦτο τῆς ψυχῆς explicari potuerint, rationem: — hanc animi partem ob dissolutam rationem dolium perforatum appellavit, et: hujus animi partis dissolutam rationem ita significavit, ut dolium perforatum esse diceret —· a Platone ita confusam esse, ut dixerit: „hanc animi partem, (scilicet) dissolutam ejus rationem (ita significavit), ut sit dolium perforatum," id ex vitiosa quadam, quae communis ei cum Heindorfio, Stallbaumio, aliis videtur esse particulae ὡς interpretatione repetendum est. Scilicet ὡς hic non est dicendi, sed, ut paullo post (τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην) comparandi particula, et optativo hic primarium enunciatum in oratione obliqua, id quod non admodum raro in Graeco sermone fieri constat *(cf. Matth. § 529. 3)*, exprimitur. Rectius igitur quam et Ficinus et Astius vertit Roothius: „non initiatorum vero illam animi partem, in qua sunt cupiditates, intemperantiam quidem ejus atque incontinentiam, quasi dolum pertusum esse dixit". Reliquum est, ut videamus, quomodo cum verbis modo explicatis cohaereant insequentia. Atque illud quidem vix est, quod moneam, perperam a nonnullis σοί referri ad ἐνδείκνυται; ut ab Hieronymo Mueller: „dagegen weist derselbe dir nach;" adeo non enim quod sequitur contrarium est ei, quod antea dictum est, ut δή particula consequi etiam alterum ex altero significare videatur. Atque re vera qui insatiabiliter inhiat volup-

tatibus, propter hanc ipsam inexplebilem cupiditatem omnium est miserrimus (ἀϑλιώτατος) judicandus. Ergo tantum quidem recte dici potest Siculus ille docere igitur (δή), h. e. ita, ut necessario ex ea, quam antea usurpavisse dicitur, imagine consequatur; quaeritur autem, quomodo haec necessitas ad eos potissimum, qui apud inferos sint (τῶν ἐν Ἅιδου), referri possit. Volunt quidem Stallbaumius et post eum Deuschlius, latius patere verborum ἐν Ἅιδου vim, et additum eam ipsam ob causam esse τὸ ἀειδὲς δὴ λέγων, ne de sola post mortem, sed de universa illa, quae ne hic quidem oculis cerni possit, animorum vita cogitetur. At si reliquos locos, quibus Plato vocem Ἅιδου ad originem suam ἀειδές revocat, comparamus, semper id eo tantum videmus consilio fieri, ut ne cogitetur de locis tenebricosis, in quibus umbrarum instar volitent animae, sed de iis, quae naturae animorum corporis vinculis solutorum consentanea et ita comparata sint, ut, quales ipsi per se illi sint, tales ibi appareant. Et ne hic quidem Platonem aliter illam vocem intelligi velle, non minus ex sententia verborum φοροῖεν εἰς τ., quam ex dubitativo dicendi genere ἂν εἶεν καὶ φοροῖεν (dass diese wohl sein und tragen dürften) satis certo videtur concludi posse. Haec autem si vere sunt disputata, consequutionis vim, quae in δή particula inest, patet non tam ad sententiam ipsam antecedentem quam ad auctorem ejus referendam esse, qui quoniam incontinentium animum cum dolio perforato comparaverit, jam eo etiam progredi dicitur, ut illos apud inferos quoque contendat omnium miserrimos esse eamque ob causam hominum opinione fingi ibi perforato etiam vase seu cribro in dolium perforatum aquam infundere. Vertenda igitur erit particula illa patrio sermone daher non also, latino itaque seu, ut a Ficino et Roothio factum est, quam ob rem, quam ob causam, non, ut Astio placuit, igitur. *(Cf. Cron l. l. p.* 151 *et* 156.*)*

Auditis duabus, quibus Socrates usus est, imaginibus quum Callicles pertinacius etiam beatam vitam in omnis generis voluptatibus fruendis consistere dicat, Socrates τὸ τοιόνδε, inquit, λέγεις οἷον πεινῆν καὶ πεινῶντα ἐσθίειν (P. 494 B), ad quae verba Stallbaumius: num tale quid esse dicis quale etc., eodemque modo Deuschlius: „τὸ τοιόνδε nämlich εἶναί τι.“ Ergo: sagst du, nimmst du an, dass es so etwas gebe als hungern? seu, ut Astius vertit: „num tale quid ponis quale est esurire?“ At hoc foret initium novae alicujus argumentationis, quam patet non hic sed postea demum (P. 495 C) institui. Similitudinem potius charadrii, qua usus modo Socrates erat de vitae jucunditate in explendis cupiditatibus posita, ad has ipsas nunc traducturus

interrogat: „dicisne tale quid, quale est esurire et esurientem edere? meinst du so etwas wie hungern und wenn man hungert essen?“ eo consilio, ut ad impudentissima quaeque pronuncianda paullatim adducatur ille. Atque ita jam a Ficino intellectus est locus et ab iis, qui in nostrum sermonem verterunt Gorgiam, quantum equidem sciam, omnibus.

---

3. Gorgiae Platonici explicati particula tertia.*)

Quum Callicles ad significandum hominem illum reliquis praestantiorem, cui et par sit plus habere caeteris et honestius facere injuriam quam accipere, tribus potissimum vocabulis κρείττων, βελτίων, ἀμείνων, in quibus universa tantum praestantiae alicujus notio inest, usus esset, Socrates inde a verbis Πότερον δὲ τὸν αὐτὸν βελτίω καλεῖς σὺ καὶ κρείττω; (p. 488 B) orditur cogere eum, ut aliquando accuratius definiat, quemnam tandem hominem intelligi velit reliquis praestantiorem. Atque **Stallbaumius** quidem ad illa verba „Refutaturus, inquit, Socrates Calliclis sententiam, ex eo quaerit, quemnam τὸν κρείττω dixerit. Ad quae postquam hic respondit, se eum intelligere, qui plus virium aliis habeat, ille deinde docere instituit, haec pugnare cum iis, quae antea de lege naturae ab ipso disputata sint.“ At si comparamus ea, quae deinceps Socrates contra Calliclem, a priori definitione depulsum, disputat p. 489 D: ἀλλὰ πάλιν ἐξ ἀρχῆς εἰπέ, τί ποτε λέγεις τοὺς βελτίους, et paullo post: ἀλλ' ἴθι εἰπέ, τίνας λέγεις τοὺς βελτίους εἶναι; non a potiore (κρείττονι) sed a meliore (βελτίονι, dem Tüchtigeren) accurate definiendo Socratis invenimus disputationem profectam esse. Id quod apparebit etiam, si accuratius, quam a Stallbaumio factum est, argumentationis ordinem et progressum, quem Socrates in verbis illis Πότερον δὲ τὸν αὐτὸν β. sequutus est, consideraverimus. Etenim quaerit ille primum ex Callicle, utrum meliorem (βελτίονα) eundem dicat quem potiorem (κρείττονα) tumque, interpositis nonnullis verbis, utrum validiores (ἰσχυροτέρους) dicat potiores. Qua altera interrogatione non, ut **Astio** videtur, prior illa utpote „interrupta repetitur

---

*) Valedictionschrift beim Abgange des Oberlehrers Dr. **Friedrich Wentrup** zur Direction des Salzwedeler Gymnasiums. Wittenberg 1863.

ita, ut magis definiatur," sed prorsus nova quaedam, qua via ad priorem paullo aliter iterandam muniatur, instituitur. Quum enim ad ipsam disputationem nihil profecturum fuisset, si respondisset Callicles, dicere se meliorem eundem quem potiorem, id agit Socrates, ut respondens ille simul notionem utriusque communem afferat. Atqui ex superiore Calliclis oratione intelligens, obversatam ejus animo esse imaginem hominis, qui seu viribus seu auctoritate plus valeat reliquis, quum propius haec notio ad κρείττων (κράτος) quam ad βελτίων vocis vim et potestatem accedat, ab illa orsus quaerit, utrum, qui validiores sint eos dicat potiores, ita ut potiorem et validiorem et meliorem statuat fere eundem esse, — quod idem est ac si prior interrogatio paullo mutata repetatur his verbis: utrum igitur potiorem et meliorem propter ipsam hanc validitatis quasi communionem statuat eundem esse, — an putet fieri posse, ut quis, etsi melior, tamen non potior, sed inferior et imbecillior, porroque, etsi potior, tamen non melior sed pejor sit. Acute enim et recte Deuschlius vidit, chiasmi figura illas notiones inter sese oppositas esse ita, ut μοχθηρότερος contrarius ponatur βελτίονι.

Ut autem hic Socrates a potioris notione progreditur et adscendit ad notionem melioris, quippe in quo uno definiendo occupatus sit, ita in iis etiam, quae sequuntur, a κρειττόνων notione, utpote finitima notioni multitudinis, ad βελτίονας transit. Recte igitur Deuschlius ad p. 488 B. Calliclem dicit βελτίονος notionem prorsus parem ponere notioni κρείττονος non contra („βελτίων lässt K. in dem κρείττων aufgehn, nicht umgekehrt"). Facit enim Socrates eum ita rationem quasi concludentem: βελτίων par est κρείττονι, κρείττων ἰσχυροτέρῳ, ergo βελτίων quoque ἰσχυροτέρῳ. Convictus autem paullo post Callicles repugnantiae inde cum iis, quae antea contenderat, orientis mutat βελτίονος definitionem ita, ut meliorem dicat esse eum, qui sit prudentior, confessus in dictione tantum se peccavisse, sententiam semper eandem tenuisse, jam dudum enim se meliorem et potiorem dixisse eundem esse. Nimirum commutat jam ille, ut recte Deuschlius vidit, rationem inter illas notiones intercedentem ita, ut, quum antea meliorem detracta virtutis (Tüchtigkeit) nota parem fecisset potiori, nunc potiorem detracta validitatis nota parem faciat meliori (ἐμὲ γὰρ οἴει ἄλλο τι λέγειν τὸ κρείττους εἶναι ἢ βελτίους; p. 489 C), hanc autem ipsam commutationem dissimulare studet affirmando, jam dudum se dixisse alterum ab altero non diversum esse. Quod igitur in dictione confitetur se peccavisse, id ad illam ipsam pertinet ἰσχυροτέρου notionem, in cujus locum nunc, a melioris

notione proficiscens, substituit prudentiorem, ergo non, ut ἰσχυρότερον, viribus sed ingenio praestantiorem. Tum vero coactus a Socrate aperire, quo hanc velit pertinere prudentiam, nam absurdum manifesto esse, in sua quemque arte prudentiorem, ut medicum, textorem, sutorem, ex iis ipsis rebus, in quibus haec ars versetur, plus habere reliquis, rerum civilium dicit se intelligere prudentiorem neque prudentiorem tantum sed etiam fortiorem, ne ignavia ille et mollitia quadam impediatur, quominus, quidquid prudenter excogitaverit, etiam perficiat; nam his demum artibus instructum imperare posse reliquis, hos justum et par esse plus habere illis, imperantes scilicet plus iis, quibus imperetur.

Jam igitur Callicles ex quatuor illis virtutibus primariis tres in suum usum convertit ita, ut quidquid vere laudabile, bonum, honestum est, evertatur prorsus radicitusque ex hominum animis evellatur. Justum enim ei videtur esse, plus habere reliquis et imperare eum, qui duabus illis, quibus hoc sibi comparare possit, facultatibus, prudentia et fortitudine, sit praeditus; ipsa autem prudentia ei est calliditas ista atque versutia, qua quis ad rempublicam regendam idoneus factus suis ipsius utilitatibus optime consulat, fortitudo audacia illa atque impudentia, qua ne a scelere quidem ad callide inventa perficienda abhorreat. Etsi autem satis jam his concessis Callicles consiliorum suorum pravitatem patefecisse videri poterat, summum tamen quod sibi videretur bonum esse, quo omnia, quae per satellites quasi atque ministras imperii potestatisque, prudentiam scilicet istam et fortitudinem, sibi comparavisset, referenda esse censeret, nondum aperuerat. Quapropter Socrates, non ignorans, hanc esse voluptatem, jam se parat virtutem huic contrariam, temperantiam, quam unam Callicles etiamtum intactam reliquerat, tamquam omnis honestatis arcem defendere ita, ut eam obtinendo recuperet veritatique vindicet reliquas. Arrepta igitur ea, quae extremis Calliclis verbis oblata erat, in hanc partem disputandi ansa Τί δὲ αὑτῶν, inquit, ὦ ἑταῖρε; ἢ τί ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους; (p. 491 D). Haec enim Stephani scriptura et sententiae et universae Socratis consuetudini videtur accommodatissima esse. Etenim explicandum erat omnium primum, quid sit illud πλέον ἔχειν „quid plus habere caeteris" seu „quid praeter caeteros praecipuum habere," deinde, quo Callicles ἄρχειν illud pertinere vellet „quatenus imperantes plus quam quibus imperetur?" Si vero cui Clarkiani codicis scriptura αὐτῶν praeferenda videtur, Keckio (Annall. Jahn. 1861 p. 422) ego assentior ita, ut interrogandi quidem signum post ἑταῖρε tollendum existimem (Τί δέ; αὑτῶν,

ὦ ἑταῖρε, ἢ τί ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους;) — quod si non fieret, sermo, opinor, postularet, ut genitivus cum Routhio, qui αὐτῶν scripsit, αὑτῶν vertit, parum apte ad πλέον ἔχειν referretur — verba ipsa autem non cum illo, ab antecedente structura dirempta, per se interpreter („wie so? meinst du mit den herrschenden sich selbst beherrschende?"), sed suspensa ab illa faciam: „quid vero? sibi ipsis, amabo, an qua ratione imperantes (par est plus seu praecipui aliquid habere) quam eos, quibus imperatur?" eodemque modo paullo post „unumquemque dico (par esse plus habere) sibimet ipsi imperantem." *(Cf. Münscher l. l. p.* 166.*)*

Quae quum quid sibi velint intelligere se neget Callicles, Socrates nihil se responderit reconditi dicere sed quos vulgus etiam temperantes, sui compotes, cupiditatibus libidinibusque suis imperantes dicat, ille Ὡς ἡδὺς εἶ·, inquit, τοὺς ἠλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας. Quae quidem verba quum et ipsa et conjuncta cum proxime sequentibus haud exiguas difficultates crearint interpretibus, tantum primum constare videtur, iis non, ut Scholiasta, quem Heindorfius, Stallbaumius alii sequuti sunt, opinatur, definitionem τῶν σωφρόνων a Socrate positam derideri a Callicle, ita ut sententia eorum sit „temperantes dicis (intelligis) illos qui stolidi sunt," ut Stallbaumius, „unter den Enthaltsamen verstehst du die Einfaltspinsel," ut Wagnerus vertit. Tum enim Callicles cogitandus esset nescivisse, qui σώφρονες essent, et nunc demum eos intelligere illos esse, qui cupiditates suas continerent. Recte autem Deuschlius in curis posterioribus *(Jahnii annall. philol.* 1860 *p.* 493*)* animadvertit, de hac re, quam in vulgus quoque Socrates modo dixisset pervulgatam esse, ne Callicli quidem ullam potuisse dubitationem esse; illud potius ab eo quaeri, qui sit ὁ ἄρχων ἑαυτοῦ, hunc enim definitum a Socrate esse verbis antecedentibus, hanc definitionem rideri nunc a Callicle. Vertemus igitur: „stolidos tu istos dicis (imperare sibi), temperantes," seu cum Schleiermachero: „diese Einfältigen meinst du (unter den sich selbst beherrschenden), die Besonnenen." *(Cf. Münscher l. l. p.* 169—174.*)*

In iis autem, quae sequuntur, non minus mihi videtur extra omnem dubitationem esse positum, verba πῶς γὰρ οὔ; neque — „mirum enim quantum hoc languesceret" *(Ast. comment. p.* 303*)* — cum Bekkero Callicli reddita, neque cum aliis tributa Socrati satis idoneam efficere sententiam. Sive enim, ut Stallbaumio videtur, urbane dicimus Socratem Callicli concessisse, stolidos a se intellectos esse temperantes, recte et Astius et Deuschlius *(Jahn. l. l. p.* 493*)*

negant, hoc ullo modo a Socrate concedi posse*), sive quod Deuschlio ibidem placuit, ad posteriora tantum, τοὺς σώφρονας, Socratis statuimus concessionem, πῶς γὰρ οὔ; οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη ὅτι τοῦτο λέγω, ad priora, τοὺς ἠλιθίους, Calliclis asseverationem πάνυ γε σφόδρα referendam esse, ne id quidem probari potest; nam primum Socrati, si ipso vocabulo σώφρονες antea non usus esset, dicere quidem liceret, neminem nescire, hos a se intelligi, nunc dicere non licet; deinde recte Keckius *(Jahn. annall. p. 422)* monuit, quum omnino nullo pacto fieri possit, ut uterque collocutor iisdem verbis in contrariam partem assentiatur, tum Socratem ei sententiae, cujus longe maxima vis posita sit in voce ἠλιθίους, assentiri non potuisse**). Sive denique cum Keckio verba ita inter collocutores distribuimus: ΚΑ. ὡς ἡδὺς εἶ· τοὺς ἠλιθίους λέγεις. ΣΩ. τοὺς σώφρονας; ΚΑ. πῶς γὰρ οὔ; οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη — ΣΩ. ὅτι οὐ τοῦτο λέγω. ΚΑ. καὶ πάνυ γε σφόδρα. K. „Wie kindlich du bist! da meinst du die blöden Tröpfe. S. Unter den maasshaltenden sollte ich diese verstehn? K. Ei freilich, das kann ja ein jeder erkennen. S. Dass ich das nicht meine. K. Das versteht sich Socrates, denn . . .“, vix cuiquam puto incisum hoc turbulentumque colloquendi genus, utpote parum Socraticae disputandi aequabilitati accommodatum, placiturum esse. Accedit quod, quae Keckius non sine justa quadam causa in caeteris interpretibus reprehendit, quod Socratem, ubi argumentis defendenda fuisset sententia, ibi ad cujusvis faciant testimonium provocantem***), ea in ipsius interpretationem recidunt. Mihi certe ad ipsam rem vix quidquam interesse videtur, utrum Socrates verba οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη ipse dicat, an a Callicle dicta suae causae accommodet. Traducti autem hac Keckii interpretatione

*) „dass er unter den Besonnenen Narren verstehe, kann S. doch nicht zugeben, und jedenfalls ist das Zugeständniss im ironischen Sinne, eingeleitet mit οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη, frostig und hier nicht motivirt, zumal die nachfolgende Antwort des K. πάνυ γε σφόδρα dadurch ebenfalls matt wird.“ *(Jahn. annall. philol. p. 493.)*

**) „Wie also? Beide Unterredner sollten den Satz τοὺς ἠλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας nachdrücklich bejahen, aber im entgegengesetzten Sinne? Unmöglich, und namentlich konnte Sokrates zu einem Satze, worin τοὺς ἠλιθίους als Hauptmoment sich geltend macht, τοὺς σώφρονας dagegen tonlos als Apposition hinzugefügt wird, auf keine Weise „ja“ sagen.“

***) „Die Worte πῶς γὰρ οὔ; legten die Hgg. vor Stephanus noch dem Kall. bei, während die neueren sie dem Socr. geben; alle aber sehen in den Worten: οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη, ὅτι οὐ τοῦτο λέγω (einige Hss. ὅτι οὕτω λέγω. D. nach Conj. ὅτι τοῦτο λέγω) des Socrates Eigenthum. Wie ist das möglich? Da redet man so viel von der Feinheit Socratischer Rede und traut doch dem Manne zu, dass er, statt zu

sumus ad scriptnram ὅτι οὐ τοῦτο λέγω, quam qui probant, iis aut verba πῶς γὰρ οὔ; — quod incommodum esse vidimus — Callicli erunt tribuenda, ant cum **Ficino**, quem ex recentioribns Routhius, Beckius, Astius nec non Heindorfius sequuti sunt, legendum πῶς γάρ; quam enim **Schleiermacherus** retenta in utroque loco negandi particula tentavit interpretationem „quidni dicam de iis? quamquam stultos a me non existimari nemo est qui non intelligat,“ eam nt ipse Schl. sensit parum probabilem esse („indess ganz sicher bin ich auch hier nicht“), ita nemo non res dissociabiles artificioso quodam modo consociare velle judicaturus est. At qunm ne ita quidem ut Routhius vult constitutis verbis: πῶς γάρ; οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη ὅτι οὐ τοῦτο λέγω Keckii illa de parum apta Socratico mori sententia removeatur, una mihi videtur ad sanandum locum via reliqua esse ea, ut verba illa codicum vestigia sequentes ita refingamus: οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη ὅτι **οὐχ οὕτω** τοῦτο λέγω, refictaque non, ut adhuc factum est, ad verba τοὺς ἠλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας, sed ad antecedentia iis ὡς ἡδὺς εἶ referamus ita, ut Socrates neget, festive se et joci causa dixisse, imperantes ipsis se intelligere temperantes, quos stultos appellare placeat Callicli. Ad quae hic „Imo vel maxime (πάνυ γε σφόδρα), inquit; quomodo enim serio tu credere potes, felicem esse eum, qui cuipiam serviat? servire enim patet, qni cnpiditatibus suis temperat, et multitudini et legibus et judiciis.“ Ita enim intelligenda esse verba δουλεύων ὁτῳοῦν neque cum Deuschlio ad ἑαυτοῦ ἄρχοντα referenda esse, manifesto apparet ex verbis 492 B αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον.

Summa tum cum impudentia Callicles vitae beatitudinem dicit positam esse in plurimis maximisque perfruendis voluptatibus, quibus qnum imbecilliores homines potiri non possent, temperantiam ab iis excogitatam et leges eam commendantes viris ingenio et fortitudine praestantibus impositas esse, quum contra effrenata libidinum licentia vera virtus atque felicitas existimanda sit (p. 491 E—492 C). Qua sententia quum eum non veritum esset, tanquam solem ex mundo omnem ex vita honestatem tollere, Socrates primo quidem conatur animnm ejus commovere et percellere recordatione eorum, quae in

---

beweisen, sich auf die Auctorität von **jedermann** berufe? Denn wer da sagt οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη, sieht sich rathlos oder triumphirend um und appellirt an die Anwesenden. Das ist nicht Socrates Manier; wie weiss der so fein den Polns zu bedeuten, dass ihm alle Auctoritäten nichts gelten, sondern es vielmehr darauf ankommt, den Unterredner allein als Bestimmenden zu **sich** herüberzuziehen.“

contrariam sententiam a poetis sapientibusque hominibus dicta erant (492 D—494 A), his vero quum risis ille atque contemptis fidenter, ne a foedissimarum quidem rerum turpitudine, dummodo voluptatem inde capiat, abhorrere se confessus sit (p. 494 B—E), tum demum Socrates ad disserendi subtilitatem rem revocans omnium primum, ut, quid sit illud, de quo disputetur, constituatur, ponentem eum facit, quidquid, quamvis turpissimum, aliquo modo jucundum sit, id esse bonum neque ullum omnino inter bonum et jucundum discrimen esse (p. 495 A et B), deinde, postquam levem quasi quandam praecursionem certaminis instituit (p. 495 C et D), ipsam argumentandi rationem aggreditur. Praecursio autem illa quid spectet et quam vim habeat, quaeritur. Atque si Stallbaumium audiemus in praefatione ad Gorgiam p. 22. ita disserentem: „Negante autem Callicle jucundum a bono esse diversum, Agedum, inquit, rem exquiramus accuratius. Scientia enim et voluptas inter se differunt, fortitudo autem, etiamsi a prudentia differat, tamen cum eadem saepenumero conjuncta est. Itaque fortitudo, quae recte bona appellatur, atque scientia, quae et ipsa bona est, a voluptate differunt. Jam si bona est fortitudo eademque sibi adjunctam habet scientiam, quae item est bona, sed a voluptate diversa, sequitur, ut jucundum atque bonum non unum idemque putari liceat,“ haec igitur audientes justam jam illam, quamvis brevem, putabimus argumentationem esse. Ita tamen quominus statuamus prohibemur et hujus ipsius loci verbis, in quibus id, quod ad efficiendam conclusionem illam a Stallbaumio assumptum est, bonam et fortitudinem et scientiam esse, nullo modo significatur, et proxime sequentibus Φέρε δὴ ὅπως μ., ex quibus manifesto apparet, quae antecedentibus verbis concessa sint, ea per se ad demonstrandam rem nihil valere sed in futurum demum usum reponi Socratem et reservari velle. In quem autem usum si quaeritur, quum reliqui de hac re tanquam per se satis perspicua taceant, unus Deuschlius argumentationem dicit a p. 497 D ordientem repugnantia ea niti, ad quam illis, de quibus disputamus, verbis a Socrate inductus sit Callicles, quippe qui, quum bonum dixisset idem esse quod jucundum, si constare sibi voluisset, praeter bonum non debuisset statuere et ἀνδρείαν et ἐπιστήμην esse.*) Haec tamen accuratius considerantes inesse reperiemus, quae pro-

*) Deuschlius in edit. Gorgiae p. 125: „Kall. durfte consequenter Weise neben dem Guten, wenn dieses in der ἡδονή aufgehen soll, keine ἐπιστήμη und ἀνδρεία anerkennen. Der mit 497 D beginnende Beweis stützt sich auf diesen Widerspruch.“

bari non queant. Quum enim omnino intelligi non possit, cur, qui bonum separandum negans a jucundo, plura aut jucunditatis aut boni genera statuit, repugnare sibi dicendus sit, tum scientia ac fortitudo et per semet ipsae dici possunt istiusmodi homini, quippe qui caeteris se hominibus fortiorem prudentioremque esse gaudeat, aliquid boni, et ad consequendum jucundum illud imprimis idoneae esse. Ergo non tam in eo sibi repugnavit Callicles, quod praeter universum illud bonum statuit prudentiam et fortitudinem, sed quod a jucundo has concessit diversas esse. Si enim ab hoc, necessario etiam a bono, quippe quod idem ille existimet esse atque jucundum, diversae sunt, ergo ne ipsae quidem possunt bonae esse, quum tamen et supra jam p. 491 Socrati interroganti ἀλλ' ὦ'γαθέ, εἰπὼν ἀπαλλάγηθι, τίνας ποτὲ λέγεις τοὺς βελτίους καὶ κρείττους καὶ εἰς ὅ τι, respondisset: ἀλλ' εἴρηκά γε ἔγωγε τοὺς φρονίμους εἰς τά γε τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους, et postea p. 497 E confirmet, prudentes atque fortes et appellatos ibi a se esse et etiamnunc appellari bonos. Caeterum quod saepe fit, ut facilius sit, quid fieri non possit quam quid fieri debeat, ostendere, id in me quoque nunc cadere intelligens aliorum existimo sagacitati relinquendum esse, ut, quid tota illa de fortitudinis et scientiae inter se et a jucundo diversitate disputatio, quae quidem si deesset non, credo, desideraretur a quoquam, sibi velit et quo sententiarum vinculo cum posteriore disputatione contineatur, demonstrent. Id unum tamen videre mihi videor, in verbis καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἕτερον, quum ipsam argumentationem supra viderimus jam hic (p. 495 C D) concludi non posse, inveteratum aliquod latere vitium eorumque loco, Socratico etiam mori, qui pedetentim progredi neque, quae consequuntur ex concessis, praeripere solet, accommodatius legendum esse τοῦ ἡδέος ἕτερον, quamquam ne ita quidem, quae totius hujus loci cum iis, quae sequuntur comparati vis atque necessitas sit, apparere intelligo. *(Cf. Münscher l. l. p. 174.)*

---

4. Gorgiae Platonici explicati particula quarta.*)

Quod in extrema nostra de Gorgia disputatione significavimus, etsi pro verbis τοῦ ἀγαθοῦ ἕτερον (P. 495 D) exspectari videatur τοῦ ἡδέος ἕτερον, tamen ne hac quidem

*) Gratulationsschrift zum fünfundzwanzigjährigen Director-Jubiläum des Schulraths Dr. Robert Unger in Friedland 1867.

emendatione penitus locum sanatum fore id verum esse, ostendunt deinceps sequentia, quibus Socrates, concedi illa a se, negare non posset, si antea, prudentiam et fortitudinem diversas esse a jucunditate positum esset. Quomodocunque igitur nos versamus, nihil in toto hoc loco invenimus, quod aut per se Calliclem repugnantiae convincat, aut ad sequentis argumentationis vim intelligendam quidquam conferat. Etenim quod unum existimari posset Socrates his verbis demonstrare voluisse, Calliclis concessionem, diversas prudentiam et fortitudinem a bono esse, pugnare cum iis, quae supra (P. 491 B) idem ille de prudentibus et fortibus viris contenderit, id — ut taceamus, intelligi tum non posse, quo ille consilio Callicli concessionem istam, prudentiam et fortitudinem inter se ipsas diversas esse, extorserit — id igitur noluisse eum efficere, apparet inde, quod ne verbo quidem superioris illius Calliclis sententiae habetur ratio, sed tota potius disputatio comparata est ita, ut ad sequentem aliquam argumentationem fulciendam pateat eam esse praemissam. Haec ipsa autem argumentatio quum possit nulla esse praeter eam, quae inde a verbis Τί δέ; ἀγαθοὺς ἄνδρας καλεῖς (P. 497 E) sequitur, primum nulla intelligi potest causa, cur, quae arctissime conjungenda erant, ea alia quadam argumentatione dirempta sint, deinde ad hanc ipsam argumentationem tantum abest ut praeparatoria quasi illa disputatione sit via munita, ut, tanquam omnino non exstet ea, retorqueatur sermo ad eum locum, quo Callicles prorsus contrariam sententiam pronuntiaverat. Ipsius autem, quae a Socrate inde a verbis εἰπὲ γάρ μοι (P. 495 E) concluditur, rationis acute et recte Deuschlius distinxit duas partes, quarum una ex rerum, de quibus agitur, ipsarum natura, altera aliunde petita est. Atque singulae prioris argumentationis partes sunt hae:

I. Quarum notionum diversa est ad notiones ipsis contrarias ratio, eae non possunt non inter se ipsae diversae esse.

II. Atqui bonum contrarium est malo ita, ut unum eodem tempore, quo alterum, neque esse cuiquam neque deesse possit, id quod declaratur exemplis bonae et malae valetudinis, roboris et imbecillitatis, celeritatis et tarditatis. Jucundum autem contrarium est injucundo ita, ut eodem tempore aliquis utroque possit affectus esse, id quod declaratur exemplo hominis sitim famemve potu cibove explentis. Etenim sitis et fames, utpote ex inopia quadam et cupiditate inexpleta ortae, injucundae sunt. Atqui

1) una cum sitis famisque injucunditate oritur potandi edendique jucunditas, nam sitiens aliquis esuriensve h. e. eo ipso tempore, quo quis sitit vel esurit, potat et edit.

2) una cum sitis famisque injucunditate desinit potandi edendique jucunditas.

III. Jucundum igitur et injucundum diversum est a bono et malo. (P. 495 E—497 D.)

Ut autem haec argumentatio perspicua est atque omnibus facile probabilis, ita altera illa, qua demonstratur, id, quod ponatur, non posse verum esse idcirco, quia id, quod inde efficiatur, absurdum sit (P. 497 E. Τί δέ; — 499 B. οὐ ταῦτα ἀνάγκη, ὦ Καλλίκλεις), multo impeditior est atque spinosior. Etenim quum ex quatuor virtutibus primariis Callicles duas certe, prudentiam et fortitudinem, quippe quae ad auctoritatem potentiamque viro civili parandam maxime idoneae essent, in bonis numerandas esse concessisset, initium hinc novae argumentationis capiens Socrates, praefatus, bonos appellari, in quibus bona insint, pro concesso sumit, fortes et prudentes viros esse bonos. Hanc autem, si verum quaerimus, argumentandi rationem probare non possumus, quum quod de bono ipso (τὸ ἀγαθόν) seu de notione vel specie boni valet, translatum hic sit ad singulas res, quae pro bonis ab hominibus habentur, prudentiam autem et fortitudinem aliquis in bonis numerare possit neque tamen sequatur inde, prudentem fortemque quemvis ab eodem haberi bonum. At recte tamen et sine ulla fraude Socrates in verioris sententiae locum substituere poterat alteram ex mente Calliclis, qui quum, quidquid ad commoda nobis et emolumenta paranda idoneum sit, id bonum esse existimaret, non poterat non hominem quoque prudentia et fortitudine praeditum harumque virtutum ope ad illa sibi comparanda idoneum ipsum appellare bonum. Jam igitur justa, qua Socrates Calliclis de boni jucundique ratione opinionem absurdam esse ostendit, argumentatio haec est:

I. Prudentes et fortes sunt — ut concessisse putandus erat Callicles — boni, insipientes et ignavi sunt mali.

II. Et prudentes atque fortes et insipientes atque ignavi tam jucunditatis et laetitiae quam injucunditatis et doloris sensu, et hi quidem magis etiam quam illi, afficiuntur.

III. Qui autem jucunditatis et laetitiae sensu afficiuntur, ii ex Calliclis opinione sunt boni, qui carent eo, mali.

IV. Boni (prudentes et fortes) igitur pariter boni et mali (voluptatis et doloris participes) sunt atque mali; mali (insipientes et ignavi) non tantum pariter boni et mali sed meliores (voluptatis pleniores) iidemque tamen etiam pejores (doloris pleniores) sunt quam boni. *(Cf. Cron l. l. p. 156 et 209.)*

In singulis autem haec sunt, quae accuratiori quadam disputatione indigere videntur:

1) *P.* 498 *A:* Τί δέ; νοῦν ἔχοντα λ. Quod ante hanc interrogationem desiderare possis interrogari: insipientemne jam vidisti dolere? id omitti poterat, quia ex Calliclis mente insipiens utpote malus non poterat non dolore seu injucunditatis sensu affici.

2) Ibid. Ἀμφότεροι ἔμοιγε μᾶλλον. Quod Coraës assentiente Stallbaumio annotavit: Παίζων τοῦτο λέγει, id non videtur cadere in eum, qui tum necessario erat Calliclis, animi affectum, quippe qui sentiens, concedendum sibi esse aliquid, quod pugnaret cum ipsius de ignavi h. c. mali hominis conditione, ad stomachandum magis quam ad ludendum propensus sit. Itaque recte Astius in hac se Calliclis responsione ait non ludendi sed sermonis detrectandi et data opera perverse respondendi animum agnoscere, argutatur autem idem ille in iis, quae addit, data opera a Callicle duas, quae in verbis μᾶλλον χαίρειν insint, sententias confusas esse ita, ut dicendo ἀμφότεροι ἔμοιγε μᾶλλον de majore utrorumque, et ignavorum et fortium, laetitia inter sese comparata, addendo autem εἰ δὲ μή, παραπλησίως γε de majore utrorumque laetitia ad hostium aut abitum aut accessum relata cogitari velit. Verba autem ipsa εἰ δὲ μή, quae Schleiermacherus miratur quomodo addi possint antecedentibus, hanc habent, opinor, vim „quod si tibi non placet.“ Caeterum attendendum est, concessionem, quam Callicles hic propter animi quandam aegritudinem detrectat, paullo post prudenter et opportune iteratis Socratis quaestionibus extorqueri ei ita, ut primum vehementer, deinde magis etiam quam fortes laetari ignavos concedat. *(Cf Cron l. l. p.* 157.*)*

3) *P.* 498 *B:* Καὶ οἱ ἄφρονες ὡς ἔοικεν; Haec cur hic inserantur, non video aliam causam, quam ut, quod modo omnino dictum erat, stultos non minus laetari quam prudentes, id hic occasione data certo quodam laetitiae exemplo declaretur.

4) *P.* 498 *C:* Manifestae librorum corruptelae ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον ἀγαθοὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοί εἰσιν οἱ κακοὶ Astius mederi conatus est conjectura, a Stallbaumio etiam digna habita quae commemoraretur, ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον ἀγαθοὶ οἱ κακοί εἰσιν καὶ κακοὶ οἱ ἀγαθοί „an etiam magis boni sunt mali et magis mali ii qui boni habentur.“ At haec, ut taceamus posteriorem partem καὶ κακοὶ οἱ ἀγαθοί prorsus inutiliter additam fore, repugnant iis, quae ex antecedentibus verbis μᾶλλον οἱ δειλοὶ τῶν ἀνδρείων (λυποῦνται καὶ χαίρουσι) sequuntur, quorum si Socrates omnino rationem habere voluit, dicere tantum apparet eum potuisse, malos, utpote magis et gaudentes et dolentes, bonis et meliores

esse et pejores. Acquieverunt igitur et editores et interpretes plerique omnes in Routhii, verba οἱ ἀγαθοί delentis, scriptura ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον ἀγαθοὶ καὶ κακοί εἰσιν οἱ κακοί, qua ipsa illa, quam modo diximus ex antecedentibus sequi, sententia efficitur. Neque esset, cur his adversaremur, nisi et Routhius et Stallbaumius dissimulavissent, sequentem illam, ad quam provocant, conclusionem Οὐκοῦν ὁμοίως γίγνεται κακὸς καὶ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ ἢ καὶ μᾶλλον ἀγαθὸς ὁ κακός; (P. 499 A) ita comparatam esse, ut non tantum verba οἱ ἀγαθοί sed etiam deinceps sequentia καὶ κακοί delenda omninoque haec tantum retinenda essent ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον ἀγαθοί εἰσιν οἱ κακοί. Neque negari profecto potest, hoc ipsum, ut postea (P. 499 A), sic hic quoque Platonis in tota hac argumentatione consilio satisfacturum fuisse, quippe cujus in interrogatiunculis inde a verbis Τί οὖν ἀπιόντων τῶν πολεμίων π. usque ad verba 'Απιόντων δ' οὐ μᾶλλον χαίρουσιν; manifesto id potissimum interesset, ut ex Callicle non tam eliceret concessionem dolere quam gaudere timidos magis fortibus. Si vero sunt, qui tanquam tabulam ex naufragio verba certe καὶ κακοί servanda esse censeant, tenendum his erit, sententiam illorum non posse omnino esse, malos pejores esse bonis, id quod in promptu per se est neque ulla indigeret argumentatione, sed totam eorum vim in repugnantia illa positam esse, malos meliores eosdemque pejores esse bonis, id quod, ut in proxime antecedentibus verbis οἱ ἀγαθοί τε καὶ οἱ κακοί, sic hic quoque accuratius exprimendum erat τε particula addita ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον ἀγαθοί τε καὶ κακοί εἰσιν οἱ κακοί. „Sind also nicht gleich gut und schlecht die Guten sowohl als die Schlechten oder vielmehr noch besser zugleich und noch schlechter (als die Guten) die Schlechten?“ *(Cf. Cron l. l. p. 159 et 160.)*

5) *P.* 497 *E*—499 *B:* Quod Plato Socratem P. 498 E dicentem facit, in proverbio esse, pulchra pulchrum esse bis vel etiam ter dicere, id quum pro duplici illo consilio verum sit, ut ejusdem rei iteratione aliquid audientis aut memoriae inculcetur aut probetur intelligentiae, hic quidem patet de posteriori tantum consilio cogitandum esse, ita tamen, ut adjunctum huic simul sit aliud quiddam, cujus causa in ipsius hominis, quocum disputatur, natura et moribus posita est. Nimirum Socrates postquam Callicli, arroganter ipsum supra (P. 497 A) monenti Οὐκ οἶδ' ἅττα σοφίζει, respondit: πρόϊθί γε ἔτι εἰς τοὔμπροσθεν, ἵνα εἰδῇς ὡς σοφὸς ὤν με νουθετεῖς, per totam hanc argumentationem id sibi propositum habet, ut et Callicles ipse et qui adsunt reliqui intelligant, quam non liceat huic, utpote in rebus

clarissimis caeco et insipienti, magistri instar castigare ipsius in disputando veritatem atque prudentiam. Jamque vide, quanta ille ad hoc efficiendum arte eandem argumentationem instituerit, expleverit, contraxerit. Etenim adductus primum ille a Socrate, ut deinceps concedat,

1) bonis rebus praeditos ipsos esse bonos,
2) prudentes et fortes esse bonos, insipientes et ignavos malos,
3) et prudentes atque fortes et insipientes atque ignavos tam jucunditatis et laetitiae quam injucunditatis et doloris sensu affici, et hos quidem magis etiam quam illos,

tamen, et oblitus, in bonis rebus a se antea numeratas praecipue esse jucundas voluptatumque efficientes, in malis contra injucundas et dolores parientes, nec reputans, voluptatibus igitur abundantes a se haberi bonos, doloribus affectos malos, miratur (P. 498 D), Socratem, qui de industria, hominis amentiam patefacturus, duas has sumptiones, perspicaci cuivis sponte intelligendas, reticuit, ex concessis conclusionem efficere posse absurdissimam illam, qua boni dicuntur mali, mali boni, quin mali meliores bonis esse. Monitus deinde a Socrate de harum sumptionum ex ipsius mente necessitate et largitus eas (P. 498 D. E) jam ab eo, quam brevissime rem ad justam syllogismi formam revocante, urgetur tam vehementer, ut tandem confiteri cogatur, ex sua de bono et jucundo opinione res consequi omnium ineptissimas (P. 499 A B.).

Jam vero si quaerimus, quo spectent haec omnia, quae de boni a jucundo diversitate a Socrate disputata sunt, illius videmus naturam ab eo in constantia, hujus in mobilitate quadam positam esse. Nam haec ipsa est causa, cur in eodem homine eodem tempore jucundi et injucundi sensus tam oriri quam desinere possit, boni et mali conscientia non possit. Haec eadem vero etiam est causa, cur ad bonum tenendum voluntatis quaedam firmitas et constantia necessaria sit, jucundum futili quodam sensuum motu et quasi titillatione percipiatur. Voluntatis autem constantia quum universam metiamur hominis virtutem et dignitatem, si nullam statueremus inter bonum et jucundum differentiam esse, omne continuo inter homines ipsos tolleremus discrimen morum neque ullam in recte aestimandis iis normam haberemus et regulam. Quae qui explanatius et magis etiam ad persuadendum accommodate exposita vult legere, is optimam Steinharti de hoc dialogo disputationem Muelleri interpretationi vernaculae praefixam, ex quo uberrimo fonte mea quoque hausta sunt, adeat.

Errorem jam suum intelligens quidem sed dissimulaturus Callicles (P. 499 B), etsi diserte antea (P. 492 A—C. 494 A. B. 495 A), quidquid jucundum sit, id bonum esse asseveraverat, ludificandi ait Socratis causa omnia ea, quae hic more suo, ad ineptias inde sequentes ostendendas, tam cupide puerorum instar arripuisset, a se concessa esse, quum, ut quivis alius, ita ne ipse quidem nesciret, discrimen faciendum esse inter voluptates, earumque alias statuendum esse bonas alias malas esse. Admirabili plane tum animi aequabilitate Socrates lucro apponens hanc invito homini expressam confessionem, quum jam constet, bonum a jucundo diversum esse, unde digressa erat, eo reducit disputationem et, postquam illud quoque dedit Callicles, vitae jucunditates dirigendas ad bonum non hoc ad illas esse, et studiorum humanorum alia ad hoc, alia ad illas parandas idonea esse, nunc dicit certamen deductum esse eo, ut dijudicari posset, utra via ad summum bonum h. e. ad veram vitae beatitudinem perveniri posset, eane, quae a Callicle commendata sit, rhetorica et civitatis rectione quovis modo impetranda, an ea, quam ipse ingressus sit, philosophiae studio (P. 500 B. C.).

De quibus jam ut recte disputetur, ipse eum, quem secuturus sit ordinem, verbis his indicat: Ἴσως οὖν βέλτιστόν ἐστιν, ὡς ἄρτι ἐγὼ ἐπεχείρησα, διαιρεῖσθαι, διελομένους δὲ καὶ ὁμολογήσαντας ἀλλήλοις, εἰ ἔστι τούτω διττὼ τὼ βίω σκέπτεσθαι, τί τε διαφέρετον ἀλλήλοιν καὶ ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν. Sunt autem in his, quae accuratiorem quandam, quam quae adhuc iis contigit, interpretationem desiderent.

Atque quod primum quidem Socrates existimat faciendum esse, ut, quemadmodum modo instituerit, res distinguat (ὡς ἄρτι ἐγὼ ἐπεχείρησα, διαιρεῖσθαι), id ad duas illas universas vivendi rationes est referendum, quarum alteram, ut coquorum, ad jucunda, alteram, ut medicorum, ad utilia et bona spectare, et illam quidem peritiam quandam hanc artem esse, modo (P. 500, A. B. inde a verbis Ἀναμνησθῶμεν δὴ ὧν αὖ ἐγὼ usque ad verba ἰατρικὴν τέχνην) breviter significatum erat. Harum igitur universarum vivendi rationum Socrati altera videtur accuratius distinguenda ab altera esse. Id quod inde a verbis Ἴθι δή usque ad ἀντίφῃς (P. 500 E—501 C) fit ita, ut et copiosius, quae sit natura artis et peritiae, et ad animum quoque utramque pertinere ostendatur. In cujus expositionis parte altera si miremur, loqui Socratem ita, quasi adulatricium tantum non verarum etiam a se artium antea mentio sit facta, causa est haec, quod omnium primum ejus in illas, quarum naturam hoc ipso consilio multo pluribus verbis definiverat, accuratius inquirere intererat.

Alterum quod Socrati ad rem, de qua agatur, declarandam videtur necessarium, est, ut inter ipsum et Calliclem conveniat, εἰ ἔστι τούτω διττὼ τὼ βίω. Haec ipsa autem verba parum recte adhuc mihi videntur intellecta esse. Atque falsissima quidem omnium est nuperrima Muelleri interpretatio „nachdem wir uns darüber verständigt haben, ob diese beiden Lebensarten verschieden sind," quippe quae tam manifesto ipsa lingua non minus quam sententia respuatur, ut omni ejus refutatione supersedere possimus. At ne Schleiermacheri quidem, quam Wagnerus secutus est, probari potest interpretatio haec: „ob dies die beiden Lebensweisen sind," quia nec satis apparet, quae vivendi rationes ad quas referendae sint ita, ut alterae statuantur consentire alteris, et ἔστι illud primo loco positum dubitari non patitur, quin non tam dicere voluerit Socrates, has esse illas, quam esse omnino duas illas vivendi rationes. Rectius igitur Routhius, dumne εἰ putavisset hic habere conditionis vim, „si existant (=exstent) haec duplicia vitae genera" similiterque Ficinus „si haec duplex vita est" et Serranus „duplex esse illius vitae genus." Est enim illud alterum, de quo omnino hic quaeritur, hoc, ut conveniat sermocinantibus, sintne seu exstent haec duo, quae ad animum pertinent, vivendi genera h. e. inveniantūrne in ipsa vita duo hominum genera, quorum unum virtute colere, alterum voluptatibus pascere animum studeat.

Tertium deinde, quod quaerendum videbatur esse, erat, quomodo haec duo vivendi genera inter sese differant. Id autem quum tam arcte et cum superiori et cum illa, quae quarto loco proposita erat, de praestantia alterutrius duorum illorum generum quaestione cohaereat, ut vix ab his divelli possit, tota disputatio, quam instituturus est Socrates, erit tripartita. Progreditur autem ea hoc modo:

A. [Ἴσως οὖν βέλτιστόν ἐστιν, ὡς ἄρτι ἐγὼ ἐπεχείρησα, διαιρεῖσθαι.] Ut bonum constat diversum a jucundo esse, ita hominum etiam studia possunt diversa esse ita, ut omnia aut ad jucundum aut ad bonum referantur (P. 500 D: ἐπειδὴ ὡμολ. .... Οὕτω φημί.).

B. [διελομένους δὲ καὶ ὁμολογήσαντας, εἰ ἔστι τούτω διττὼ τὼ βίω, σκέψασθαι τί τε διαφέρετον ἀλλήλοιν.] Exstant revera in civitate duo vivendi genera, quae, ut coqui et medici corporum, ita ipsa animorum aut sine ulla arte voluptatem aut adhibita quadam arte virtutem sibi propositam habent. Orditur Socrates ad hoc demonstrandum a musica, quam qui factitent facile Callicles concedit nil sequi nisi voluptatem audientium. Neque minus id facile concedit de poesi,

in qua ne ipsius quidem tragoediae severitatem hoc vitio vacare demonstraturus Socrates primum interrogationem instituit ita, ut Callicles universo quodam sensu atque judicio ductus non dubitet respondere, voluptatem magis quam utilitatem spectatorum propositam tragoediarum quoque poetis esse, deinde vero, ne credat ille, modorum tantum et numeri metrique suavitate ab iis voluptati, utilitati ipso fabularum argumento consuli, ostendit, ne detracto quidem hoc involucro quasi atque ornatu quidquam praeter concionandi quandam artem seu rhetoricam, ad pueros non minus et mulieres atque servos quam ad viros et liberos homines delectandos compositam, remanere (P. 500 E: Ἴθι δὴ . . . 502 D: Πάνυ γε.).

Idem jam num in ipsam illam, quae proprie ῥητορική appellatur, artem oratoriam seu eloquentiam cadat, quaeritur, qua in quaestione pertractanda versatur Socrates ita, ut exponat, quomodo vera bonique studiosa dicendi ratio a falsa voluptatisque sectatrice, hoc est, quomodo philosophia a rhetorica — nam utriusque commune est, ut ad vivendum certo quodam modo et agendum animos excitent — differat. Et eorum quidem, qui tum erant, oratorum Callicles sine ulla dubitatione fatetur ipse nullum, ex superioribus autem Themistoclem, Miltiadem, Cimonem, Periclem censet in civitate regenda non voluptatem sed utilitatem civium utque quam optimi hi evaderent, curavisse. Id quod prorsus negat Socrates (P. 502 E—P. 503 D) et hos quoque adulatoriam istam dicendi artem exercuisse hoc modo ostendere conatur:

1) Bono veroque artifici et certum quoddam consilium propositum est, quo omnem suam artem dirigat, et res ad illud assequendum adhibentur aptissimae. Atque consilium quidem omnibus artificibus commune est illud, ut opus (ἔργον) efficiant tale, cujus singulae partes tam apte omnes inter sese compositae et ordinatae sint, ut forma inde exsistat optima operisque naturae maxime consentanea. Ut igitur palaestrae magistris et medicis elaborandum est in eo, ut corpori aut servetur aut restituatur robur et sanitas, ita veris bonique studiosis oratoribus, ut animorum, quippe in quibus tractandis omnis horum cura et opera occupata sit, aut serventur aut restituantur virtutes eae, in quibus solis optimus eorum habitus et ordo quasi atque ornatus consistit, h. e. justitia et temperantia (P. 503 D: Ἀλλ' ἐὰν ζητῇς — P. 504 D: Ἔστω.) Id autem ut aptissima ratione efficiant, quemadmodum medici bene valentis quidem ciborum potionumque delectum permittunt arbitrio, aegrotanti autem certum quendam eorum modum praescribunt nec, quidquid concupiscit, permittunt, ita oratorum quoque bono-

rum erit, animis, utpote nunquam non cupiditatum quibusdam morbis laborantibus, commendare temperantiam neque quidquam, quod incontinentiam alere possit, concedere, sed castigare potius eam et omni modo coercere (P. 504 D: Οὐκοῦν πρὸς τ. — P. 505 B: ὥσπερ σὺ νῦν δὴ ᾤου.).

2) Jam vero quum Callicles, sentiens, hac disputatione et jam effecta esse et magis etiam effectum iri plane contraria iis, quae ipse tam fidenter antea contenderat, ampliorem cum Socrate disputationem detrectet, hic, Gorgiae precibus motus, primum solus eam, collocutorem sibi fingens, tum vero una rursus cum Callicle, quem interrogationibus ita comparatis, ut toto eum ex animo iis assensurum esse providere poterat, in disputandi societatem revocavit (P. 509 C. D), ad finem perducit ita, ut primum quidem Callicli breviter in memoriam revocet, quae modo concessa erant, hoc modo:

a) Jucundum diversum est a bono.
b) Jucundum faciendum est boni non bonum jucundi causa.
c) Bono h. e. virtute qui est praeditus, est ipse bonus.
d) Virtus cujusque et rei et hominis cernitur in ordine et ornatu cuique proprio.
e) Animus igitur bene ordinatus et ornatus melior est animo inordinato et inornato.
f) Talis autem animus est temperans idemque prudens (haec enim duplex vis inest in Graeco σώφρων.)

tumque haec, quae necessario inde sequuntur, addat:

g) Animus bene temperatus h. e. nihil non prudenter faciens est bonus, nam idem ille necessario et justus erga homines deosque et fortis, omnibus igitur virtutibus ornatus h. e. bonus erit. Is autem non potest non felix beatusque esse, intemperans contra malus et miser. Quapropter qui et ipse vult beatus esse et beatos efficere alios — id quod boni oratoris est — is et ipsius et aliorum castigare et reprimere debet cupiditates (P. 505 C: Οὐκ οἶδ' ἅττα λέγεις--P. 507 D: εἰ μέλλει εὐδαίμων εἶναι.)

3) Haec autem si vera sunt, sponte ex iis consequuntur omnia ea, quae, ut philosophiae propria, ita rhetoricae, qualis esse solet, contraria esse, Socrates antea cum Callicle, Polo, Gorgia disputans contenderat: et accusare quemque debere se ipsum ac quemcunque earum habeat, si quid injuste fecerit, et injuriam facere majus esse malum quam accipere, et vere rhetoricum, quem Socrates neminem censet esse nisi philosophum, justi injustique debere scientem et

gnarum esse (P. 508 C: Πῶλος δι' αἰσχύνην ὁμολογῆσαι.) Reliquum jam est, ut ostendatur, quo jure Callicles dixerit, qui, ut Socrates, propter philosophiae studium justitiae adhaerescat, eum neque sibimet ipsi neque cuiquam alii contra injuriam atque contumelias hominum opitulari posse, id quod et turpissimum sit et malorum omnium maximum. At et turpitudinem majorem majusque malum esse facere injuriam quam accipere, et maximum turpissimumque malorum, factae injuriae non dare poenas, demonstratum jam antea est. Adversus hoc igitur potissimum malum, deinde vero etiam adversus alterum illud, ne accipiamus ab alio injuriam, quomodo aptissimum paretur auxilium, quaerendum est. De qua re ut recte judicetur, imprimis statuendum est, non satis esse nolle, utrumque fieri, sed ad voluntatem accedere etiam debere potestatem. Et ad vitandum quidem, ne faciamus injuriam, qua potestate opus sit, facile intelligitur ex iis, quac supra jam (P. 468 B. C) concessa erant a Polo: neminem scientem volentemque facere injuriam; id enim ipsum, ne nescii et inviti faciamus injuriam, vitabitur comparata potestate vel facultate seu arte ea, qua, quid sit justum, quid injustum, doceamur.*) Alterum autem illud, ne accipiamus injuriam, si audimus Calliclem (ὡς ὁ ὑμέτερος λόγος P. 510 E), certissime vitabitur ita, ut aut ipsi in civitate dominemur aut dominantium fruamur gratia. Ea autem quum impetrari non possit nisi imitandis illorum moribus, fieri non potest, quin qui ad horum ingenium se componit, multas multis inferat injurias itaque depravando ipsius animum in ipsum illud, quod supra concessum erat majus esse malum quam injuriam accipere, incurrat (P. 508 A: Εἶεν, ἢ ἐξελεγκτέος — P. 511 A: διὰ τὴν μίμησιν τοῦ δεσπότου καὶ δύναμιν.)

4) Est igitur jam demonstratum, hominem justum omnium optime et sibi et aliis opitulaturum esse idcirco quod, ne maximum, quod cogitari possit, malum aut ipse patiatur aut alius, accipi potius injuriam quam fieri velit. Id autem ut magis etiam verum esse appareat, ostendi jam necesse est, vitam, quam homo justus periculo obiicere cogatur, haudquaquam summum esse bonorum; nam vitam vitiis contaminatam non esse vitalem, et eam servare posse, in quo

*) Falsissime Stallbaumius in praefatione: „Quum vero majus malum sit injuriam facere, minus injuriam accipere; illud ut evitemus, in nostra ipsorum potestate positum est; nemo enim sciens malus: hoc autem ut a nobis arceamus, potestas quaedam et ars requiritur;" nam eam ipsam ob causam, quia nemo sciens injuriam facit, opus est cuique arte, qua imbuatur scientia justi et injusti ita, ut hoc vitare possit.

maxime se jactabat rhetorica, haudquaquam artem esse adeo laudabilem, ut ad eam exercendam et philosophiae studium omittendum Socrates a Callicle provocari deberet; nam plurium etiam quam a causidicis vitam servari a nandi peritis, a navium gubernatoribus, a machinarum architectis, a medicis denique. Non igitur tam hoc contendendum esse, ut quam diutissime quis vivat, quod deorum potius arbitrio permittendum sit, sed ut quam optime. Hoc autem effici non posse studio eo, quo Callicles, ut multum in civitate valeret, populi rhetoricae ope aucuparetur gratiam, quippe quae nec comparari nec servari possit nisi morum populi similitudine non simulata illa, id quod mox perspecturus sit populus, sed vera h. e. animi libidinibus cupiditatibusque servientis pravitate (P. 511 A: Οὐκ οἶδ' ὅπῃ στρ. — P. 513 C: Λέγομέν τι πρὸς τοῦτο, ὦ Καλλίκλεις;).

5) Hoc vero jam tanquam firmo quodam fundamento nitens Socrates ad id, quod probare sibi proposuerat, redit hoc modo:

a) Pro certo constat, oratorem, qui recturus sit civitatem, cives debere reddere quam optimos. (P. 513 E.)

b) Id ut efficere possit, et artem eam debet nosse, qua emendari possint civium mores, et, priusquam ad rempublicam accedat, usu quodam comprobavisse, singulos a se redditos esse meliores, ita ut ex injustis facti sint justi, ex intemperantibus et insipientibus temperantes et sapientes. (P. 514 A — P. 515 B.)

c) Hoc igitur si boni oratoris ejusdemque viri civilis est officium et si, fueritne bonus, ex ipsorum civium bonitate ab eo effecta aestimari debet, num Pericles et Cimon et Miltiades et Themistocles boni fuerunt cives? Minime; nam et fando audimus, Athenienses Periclis potissimum principatu inertes, timidos, garrulos, avaros esse factos, et ipsi scimus, mansuetudinem eorum in tantam ab eo ferocitatem mutatam fuisse, ut, quem primo coluerant et magni fecerant, eum sub vitae exitum peculatus et paene capitis condemnarent. Neque verecundiores fuerunt in Miltiadem, Themistoclem, Cimonem, quorum ille in vincula ab iis conjectus, hi exsilio multati sunt. Neque hi propter egregia, quae perfecerunt, opera: naves, muros, portus, navalia, theatra, dici possunt bene consuluisse civitati. Fuerunt enim in his et reliquis ipsorum operibus ministri magis quam rectores civium: ministraverunt enim iis res et ad corpora tuenda et ad animos delectandos effeminandosque idoneas, non autem invitos eos coegerunt, a morum pravitate ad bonam frugem redire. Quapropter quum effecerint, ut sub specie quadam externa exulcerati eorum animi sint, non

est, cur querantur, indigna se pati a civibus tot tantisque a se beneficiis affectis; plectuntur enim quod ipsi peccaverunt. (P. 515 B — P. 520 E.)

C. Accedit nunc Socrates ad tertiam, de qua quaerendum fore supra (P. 500 D) dixerat, disputationis partem, utrum vivendi genus eligendum sit (ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν), illudne, quo repugnaretur an illud, quo indulgeretur populi cupiditatibus, seu, quod idem est, quo imperaretur an quo serviretur ei h. e. philosophandi an concionandi munus. Quoniam autem Callicles ab illo Socratem avocaverat ad hoc et ne nunc quidem persuadere sibi potest, eum, si, quanta ipsi porro philosophanti et Atheniensium mores castiganti pericula instarent, perpendisset, in consilio et instituto suo perseveraturum esse, vatis ille instar, haec omnia, respondet, quae ab improbissimo quoque accidere possent bene consulenti civibus, videre se passurum aliquando et in judicium ab Atheniensibus adductum iri, at, dummodo illud sibi, quod inter ipsum et Calliclem convenisset optimum et praestantissmum esse, auxilium tulisset, ut neque adversus homines neque adversus deos unquam quidquam injuste aut dixisset aut fecisset, et facile supersedere se posse auxilio illo a rhetorica petendo, qua, qui accusarentur, quovis modo se defendere vitamque a judicibus suppliciter deprecari solerent, et aequo animo laturum ipsam mortem esse, quippe conscium sibi animi ab omni injustitiae labe vacui, qua maculatus si ad inferos venisset, extremum pateretur supplicium. (P. 521 A — P. 522 E.)

Attigit Socrates haec dicens locum eum, unde tota eorum, quae disputaverat, veritas suspensa erat, quum, qui negaret, mansurum esse post mortem animum et aequos tum factorum suorum nacturum esse judices, ei cura virtutis in hujus vitae brevitate exercendae non ita posset necessaria videri. Hanc igitur de futuro anteactae vitae judicio opinionem quam curatissime persuadere studet Callicli et divinam quandam de tribus mortuorum judicibus ab ipso Iove institutis narrando fabulam et ipsius judicii rationem, qualem futuram eam esse humana mens conjectura assequi posset, exponendo. Hoc autem judicium quum summa exerceatur aequitate, saepe fit, ut homines potentissimi diris crucientur poenis, contra ii, quorum, ut philosophorum, vita latuerat, aeterna felicitate beentur. Ut igitur Socrates ipse id potissimum enisus erat et contenderat, ut quam optimo animo praeditus eo veniret, ita gravissime admonet Calliclem ad honestam vitam justitiaeque deditam agendam, ne, quod sibi ille dixisset eventurum in hominum judicio, id ipsi aliquando accideret in divino illo: ut omnis opis et auxilii expers obmutesceret.

Quibus dictis Agedum, inquit, Callicle, quum neque tu neque Polus neque Gorgias refellere rationes meas potueritis, sequere, quaeso, quo te eae vocant, mihique crede tandem, philosophiae in moribus hominum castigandis severitatem praeferendam esse blanditiis rhetoricae. (P. 523 A — P. 527 E.)

Accuratius autem in iis, quae inde a p. 500 exposita sunt, explicanda videntur haec esse:

1) *P.* 500 *B:* τὴν μαγειρικὴν ἐμπειρίαν. Quod Astius in Annotatt. p. 347. existimat, verba vulgo interposita κατὰ το σῶμα ipsa repudiari sententia idcirco, quod „opponantur inter se αἱ ἡδοναί et τὸ ἀγαθόν duaeque artes, coquinaria peritia et medicina ars, non corpus et animus," id etsi haudquaquam verum est — nam his ipsis duabus artibus vel potius studiis, utpote ad corpus spectantibus, et jam supra opposita sunt et paullo post (P. 501 B) opponuntur totidem artes vel studia ad animum spectantia — melius tamen omitti videntur propter deinceps sequentia, quibus, si antea significatum esset, a corporis similitudine haec transferenda ad animum esse, minus apte Socrates Polum, ne joci causa haec crederet dicta esse, admoniturus fuisset.

2) *P.* 502 *B:* Verba ὡς σοὶ δοκεῖ quominus vertamus „quemadmodum tibi videtur", recte sine dubio animadvertit Astius, prohiberi sententia; quominus autem, id quod inde ab Heindorfio fieri solet, accipiamus ea ita, ut significent κατὰ τὴν σὴν γνώμην, eadem necessitate vetat constans illa dicendi consuetudo, qua his verbis non incognita alicujus sed comperta jam de re proposita opinio significatur. Aut igitur cum Astio delenda ea aut de universa Calliclis illa, qua omnia ab eo ad voluptatem referri solebant, sententia intelligenda erunt. *(Cf. Cron l. l. p.* 163.*)*

3) Ibidem Deuschlii emendationem ἀληθές pro ἀηδές speciosam magis quam necessariam esse, *Keckius in Annalibus Lips. philol.* 1861. *p.* 425. quum ex sententiarum ordine tum ex Platonis dicendi genere tam apposite ad persuasionem exposuit, ut nemo posthac, credo, futurus sit, qui ἀηδές illud mutari velit. Illud unum addere lubet, dicendi generi ἀηδὲς καὶ ὠφέλιμον pro ἀηδὲς μὲν ὠφέλιμον δέ plane geminum esse et Sophocleum illud in Oed. Tyr. 60. νοσεῖτε πάντες καὶ νοσοῦντες ὡς ἐγὼ οὐκ ἔστιν ὑμῶν ὅστις ἐξ ἴσου νοσεῖ, et Ciceronianum in Off. II, 20. „Quis est tandem, qui inopis et optimi viri causae non anteponat in opera danda gratiam fortunati et potentis?" *(Cf. Cron l. l. p.* 165.*)*

4) *P.* 502 *D:* Recte quidem Heindorfio praeeunte Astius et Stallbaumius vulgatam scripturam Οὐκοῦν ἡ ῥητορική, quam ex recentioribus etiam editoribus pro Οὐκοῦν

ῥητορική recepisse miror Wagnerum, adversari dixerunt sententiae, hujus ipsius autem veritatem, intelligendo verba ita, ut „quaeratur iis de poetica, an illa sit concio rhetorica,"*) non assequuti mihi videntur esse, quum aut prorsus otiose addita tum foret „rhetorica," nulla enim concio non est rhetorica seu oratoria, aut, si vel maxime nova quaedam ita concioni accederet notio, haec ex Socratis certe argumentatione haudquaquam evasura esset. Heindorfius igitur ipse praeter explicationem illi consentaneam „poeticam rhetoricam quandam δημηγορίαν esse," alteram indicat dicendo „Itaque aut expungendus est omnino articulus aut ponendus ante δημηγορία." At ne hoc quidem, quo non poetica sed ipsa concio diceretur rhetorica esse, etiamsi interrogandi vim tribuamus enunciato, fert argumentandi ratio, cui satisfieri tantum posset mutatis ἂν εἴη in ἐστί. Aliam igitur viam ingressus Schleiermacherus ad poeticam quidem referri vult verba sed ita ut ῥητορική contineat causam, cur illa δημηγορία appellari possit. „Und nicht wahr, wiefern Redekunst, ist sie Volksbearbeitung" h. e. „Nonne poetica, quatenus est rhetorica, est concio?" Huic autem sententiae et obstat illud, quod causa, cur poetica sit δημηγορία, modo alia a Platone allata est, et, etiamsi mutaretur in loco accommodatiorem illam. „Und nicht wahr, wiefern Volksbearbeitung, ist sie Redekunst" h. e. „Nonne poetica, quatenus est concio, est rhetorica?" adversatur dicendi consuetudo, quae aut participium οὖσα aut simile quid additum esse postularet. Latere igitur hic inveteratum aliquod videtur vitium, quod nescio an omisso plane verbo δημηγορία, quod aut casu repeti aut consulto interpretandi causa induci poterat, tollendum sit. *(Cf. Cron l. l. p. 166.)*

5) *P.* 503 *C:* Εἰ ἔστι γε, ὦ Καλλίκλεις. Inducti a Matthiaeo gr. Gr. § 617 et Stallbaumius et Astius existimaverunt, esse hoc unum ex iis enunciatis conditionalibus inter se contrariis, quibus singulari quodam dicendi usu Graeci omittere solent apodosin aut prioris aut posterioris. At huic explicationi non minus ipsa verba adversantur εἰ ἔστι γε, quorum loco tum dicendum fuisset εἰ seu ἐὰν μέν, quam sententia, quam apparet non posse universam illam in ejusmodi enunciatis intelligendam καλῶς ἂν ἔχοι esse, sed certiorem quandam ad antecedentia relationem postulare, id quod et ipse Astius sensit dicens: „Apodosis intelligenda est haec: isto modo (ut du dicis)

---

*) Ita jam Routhius, cujus verba repetiit Stallbaumius, et ex nuperrimis interpretibus Muellerus: „So dürfte also die Dichtkunst eine Art rhetorischer Volksansprache sein."

res habet s. bonos illos viros fuisse confitendum est," et Deuschlius affirmavit intelligendo καλῶς εἶπες, quamquam ne hoc quidem veritati prorsus satisfacit, quae postulat potius ἄνδρες ἀγαθοὶ γεγόνασιν ἐκεῖνοι, ita tamen, ut haec non tam post protasin intelligenda quam cogitanda ei jam antecedentia sint, id quod recte et Schleiermacherus expressit vertendo „Ja, Kallikles, wenn nämlich" etc. et Kratzius explicavit hoc modo: „γέ führt die Rede weiter fort, indem sie, die Bejahung der Frage voraussetzend, die Bedingung betont, unter welcher allein die Bejahung stattfinden kann." Tum vero patet non de peculiari quadam Graecae sed de communi omnibus linguis consuetudine cogitandum esse.*) Eodemque modo in altera conditionis parte post χείρω non, ut Heindorfio et Stallbaumio videtur, intelligendum est τοῦτο ἀληθές ἐστι, sed, ut recte jam vidit Findeisenius, τοῦτο ἀληθὴς ἀρετή ἐστι, nam ita demum Infinitivus ἀποτελεῖν habet, unde pendeat, neque confugiendum est ad Ficini interpretationem „oportet implere," quam praeter Stallbaumium probavisse miror etiam Astium, quippe qui verba εἰ δὲ μὴ τοῦτο recte explicavisset εἰ δὲ μὴ ἀληθής ἐστιν ἣν σὺ ἔλεγες ἀρετή. Habet enim ὅτι, ut prudenter annotavit Deuschlius, hic vim illam in recta oratione usitatissimam, ut indicet orationem sequuturam, ita ut totus locus verti ita possit: „Si autem hoc facere non est vera virtus sed, id quod supra jam coacti sumus concedere, quae cupiditates expletae meliores faciunt homines, iis indulgere, quae deteriores, eas vitare." Quam autem idem ille in sequentibus statuit sententiarum quandam inconstantiam a Kratzio quoque acceptam („im zweiten Gliede εἰ δὲ μή tritt eine Anakoluthie ein, indem statt des erwarteten Urtels über jene Männer eine Frage vorgeschoben wird, die sich an den Inhalt des vorher entwickelten Grundsatzes anlehnt"), eam ego, quum interrogatio illa manifesto habeat vim judicii, talem h. e. bonum virum quemquam eorum fuisse negantis, agnoscere non possum. *(Cf. Cron l. l. p.* 168.*)*

6) *P.* 503 *D:* Ἴδωμεν δὴ οὑτωσὶ ἀτρέμα σκοπούμενοι. Schleiermacheri, quem Wagnerus sequutus est, interpretatio „Lass uns aber so ganz gemach betrachten," qua caveretur, ne festinantius sermo progrederetur, minus videtur Socratis consilio et voluntati accommodata esse, quam Latina Routhii sedate seu Astii et Stallbaumii placide, Germanica Muelleri ruhig *(cf. Theaet.* 179 *E:* ἡσυχίως ἐν

---

*) Caeterum plura Matthiaeus in illa grammaticae suae parte miscuit, quum etiam, quem bis ibi, ad plane diversas res confirmandas, excitavit Iliadis locum (21, 556—567), is, quippe haudquaquam apodosi carens, omnino illuc non pertineat.

μέρει ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρέσθαι); quum enim tantorum virorum mores in controversiam vocandi essent, apte a Socrate, ut sine ira hoc et studio fiat, monetur.

7) *P.* 504 *E:* ὃ μὴ ὀνήσει αὐτὸ ἔσθ' ὅτε πλέον ἢ τοὐναντίον. Deuschlius praeeunte Schleiermachero τοὐναντίον pro adverbio accipiens sententiam censet esse: „quod interdum ei non plus quam pauca et injucunda, vel contra minus etiam profuturum est," hanc addens causam: „Wenn man in τοὐναντίον den Gegensatz zu ἀλλ' ὁτιοῦν ausgesprochen finden will, so lässt man den Sokrates ohne Grund sehr unbestimmt und zaghaft reden." Eandem ob causam jam Astius pro unius Bodleiani scriptura ab omnibus nunc recepta revocandam censebat vulgatam ἔσθ' ὅτι leviter mutatam in ἔσθ' ὅ τι, qua significetur „nulla ratione hoc plus profuturum esse quam contrarium sed minus etiam." Et illud quidem recte Astius vidit, ἢ τοὐναντίον hic nihil posse aliud esse nisi quam contrarium, quum Plato, opinor, si exprimere voluisset vel contra, ambiguitatis vitandae causa dicturus fuisset ἢ καὶ τοὐναντίον. Quod autem existimat, si legeretur ἔσθ' ὅ τι, magis sibi consentaneum fore Platonem, quippe qui, quum corpori aegroto ciborum copia et dulcedo semper noceat, paullo post nunquam a medicis dicat aegrotanti permitti, ut satietur iis, quae concupiscat, id ei non magis quam Deuschlio idem fere, ut vidimus, de ipsius interpretatione praedicanti concesserim, quum sive inconstantia illa sive cohibitio judicii ita demum, si ullo omnino modo et unquam profuturum illud negatum esset, tolleretur. Vitari autem incongrua illa, quam in vulgari horum verborum interpretatione inesse concedi debet, sententia videtur non aliter posse nisi si cum Heindorfio, cui ex nuperrimis interpretibus assentitur Wagnerus, τοὐναντίον non de multorum et jucundorum sed de omni omnino ciborum potionumque abstinentia intelligamus, id quod propter antecedens ἀλλ' ὁτιοῦν h. e. ullum aliud morbi fomentum et levamentum, non licet tantum sed postulatur quodammodo. Aegroto enim corpori praebere multa et jucunda nihil interdum ei proderit idcirco, quod eodem tamen tempore corpus succumbet morti, quo succubuisset fami, si verum autem quaerimus, minus etiam ei proderit eam ob causam, quod vitae tali diuturnae praeferenda utique erit cita mors. Accedit, quod hanc sententiam, alias etiam et a Platone, ut infra p. 512 A. B, et a reliquis philosophis antiquis pronunciatam necessario postulare videntur sequentia Οὐ γὰρ λυσιτελεῖ etc., quae nisi de vita misera alimentorum copia diutius quam juvat sustentata intelligi non possunt. *(Cf. Cron l. l. p. 172.)*

8) *P.* 506 *A. B:* Ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ .... διιόντος τα ἐπίλοιπα. Haec verba si non possunt non ita intelligi, ut Gorgias, postquam dixit, rem et sibi et sine dubio caeteris quoque videri postulare, ut disputatio ad finem perducatur, cupere addat se quoque a Socrate ipso explicari reliqua, sequitur primum, verba καὶ αὐτός spectare ad ea, quae antea dixerat Callicles: Αὐτὸς δὲ οὐκ ἂν δύναιο διελθεῖν τον λόγον ἢ λέγων κατὰ σαυτὸν ἢ ἀποκρινόμενος σαυτῷ; deinde, cum vi quadam efferendum esse pronomen αὐτοῦ, quod prorsus video praetermissum esse in interpretatione et Astii („aveo enim ipse quoque te audire explicantem reliqua") et Wagneri („Ich für meine Person wünsche selbst das Uebrige dich durchgehen zu hören"), denique γάρ particulam hic magis habere vim explicativam (nämlich) quam causativam, ita ut plena verborum βούλομαι γὰρ ἔγωγε καὶ αὐτὸς ἀκοῦσαί σου αὐτοῦ διιόντος τὰ ἐπίλοιπα sententia haec sit: „Ne enim collocutoris inopiam excuses, ego quoque te ipsum h. e. te solum audire velim persequentem reliqua." Jam vero in Socratis, quod deinceps sequitur, responso pro καὶ αὐτὸς ἡδέως μὲν ἂν Καλλικλεῖ τούτῳ ἔτι διελεγόμην exspectare quidem possis αὐτὸς μὲν ἡδέως ἂν K. („Nun ich selbst würde freilich lieber mich noch mit dem K. unterreden"), intelligenda autem, quae leguntur, videntur ita esse, ut uno enunciato comprehendantur a Socrate sententiae duae: „Ego quoque velim ad finem perduci disputationem et libenter quidem colloquerer porro cum Callicle." *(Cf. Cron l. l. p.* 172.)

IV.

Zu Platos Theätet.

Kritische Behandlung einzelner Stellen.

1) *S.* 149 *CD:* καὶ μὴν καὶ διδοῦσαί γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπᾴδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας, ἂν βούλωνται, ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἐὰν νέον ὂν δόξῃ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν;*) Nachdem die zu einem vollen Dutzend angewachsenen Conjecturen, welche die Randbemerkung des Stephanus über die wahrscheinliche Unechtheit der Worte νέον ὄν hervorgerufen hat (νεογνόν, ἀνεμιαῖον, δέον, αὖ, μόνον, νοσῶδες ὄν, ἀναγκαῖον, γε ὅσιον, κυούμενον, γόνον, ἄγονον, νεοττόν), von dem neuesten Herausgeber des Dialogs **Wohlrab** mit Recht als ungenügend zur völligen Aufklärung der Stelle bezeichnet sind, hat vor kurzem H. **Stein** in diesen Blättern 1869 S. 698 durch eine neue Conjectur den Anfang zu einem zweiten Dutzend gemacht. Er geht mit Buttmann von der Voraussetzung aus, dass für νέον ein Wort gefordert werde, welches den Grund des Abtreibens enthalte, findet dieses in νόθον (ἐὰν νόθον ὂν δόξῃ ἀμβλίσκειν) und begründet dann weiter diese Conjectur dadurch, dass in der Erklärung des Sokrates, er verstehe sich auf die Kunst aus den kreisenden Seelen der Jünglinge die εἴδωλα, das ψεῦδος oder ἀνεμιαῖον fortzuschaffen, eine Beziehung auf νόθον nicht zu verkennen sei. So viel Bestechendes aber auch diese Vermuthung auf den ersten Blick hat, so dürfte eine nähere Prüfung doch ergeben, dass auch sie eine verfehlte ist. Was zunächst die

---

*) **Fleckeisens** Jahrbücher 1870. S. 91—92.

specielle Begründung betrifft, so ist dagegen einzuwenden, dass Sokrates gerade als den Hauptunterschied seiner Kunst von der eigentlichen Hebammenkunst den Umstand hervorhebt, dass bei der seinigen echte und unechte Geburten vorkämen und sie diese zu unterscheiden verstände. Dass aber auch jene Voraussetzung keine richtige sei, geht, dünkt mich, ganz entschieden aus den Texteswörten selbst hervor, in denen das von Buttmann und Stein wie auch von Anderen ganz übersehene Wörtchen τε nach τίκτειν uns nöthigt das Participium τὰς δυστοκούσας auch zum folgenden Satze zu ziehen und in ihm den Grund der ἄμβλωσις zu suchen, wie dies auch bereits Ast in seiner Uebersetzung ausgedrückt hat: „atque efficere, ut quae difficulter pariant vel partum edant vel . . abortum faciant.“ Wenn nämlich die schwangeren Frauen aus früheren Erfahrungen oder sonst woher wissen, dass sie zu den schwer Gebärenden gehören, so können die Hebammen durch ihre Mittelchen ihnen entweder bei der Geburt selbst zu Hülfe kommen oder, wenn es aus Furcht vor der mit der Entbindung verbundenen Gefahr gewünscht wird, eine Früh- oder Fehlgeburt veranlassen. Die Anakoluthie ἀμβλίσκουσι wird so allerdings noch etwas härter, ist aber durch den hypothetischen Zwischensatz sowie durch das Streben nach Vermeidung der geschmacklosen Wiederholung des Infinitivs und, wie Wohlrab richtig bemerkt, durch den Uebergang des Verbums von der intransitiven in die transitive Bedeutung hinlänglich motivirt, und lässt sich auch durch analoge Beispiele, wo in derselben Weise die Conjunctionen τε . . καί in anakoluthisch verbundenen Sätzen stehn, belegen, wie durch das von Matthiä gr. Gr. S. 1301 aus Herodot 6, 21 angeführte: Ἀθηναῖοι δῆλον ἐποίησαν ὑπεραχθεσθέντες τῇ Μιλήτου ἁλώσει τῇ τε ἄλλῃ πολλαχῇ καὶ δὴ καὶ . . ἐς δάκρυα ἔπεσε τὸ θέητρον. Was nun aber die Worte des Anstosses νέον ὄν selbst betrifft, so ist die sich darauf beziehende Anmerkung des Stephanus von fast sämmtlichen Interpreten und Uebersetzern bisher, wie ich glaube, gänzlich missverstanden. Sie lautet: „durius fuerit dictum hic νέον ὄν ideoque suspicione non caret apud nos hic locus“, wozu Wohlrab nach Heindorfs und Stallbaums Vorgang bemerkt: „dubitat enim an νέον de fetu in matris utero usurpari possit, cumque secuti editores longe plurimi aliquid novi protulerunt.“ Allein weder „durius dictum“ noch νέον ὄν kann sich auf die ungewöhnliche B e d e u t u n g des einzelnen Wortes νέον, sondern nur auf die in νέον ὄν liegende Härte der C o n s t r u c t i o n beziehen. Stephanus nimmt Anstoss an der Participialbestimmung ohne ausdrückliche Nennung

des bezüglichen Objectes — dessen Hinzufügung (βρέφος oder παιδίον) allerdings für uns die Deutlichkeit befördern würde, während der griechischen Darstellung die Weglassung desselben nicht fremd ist — nicht aber an der Bedeutung von νέον als „recens fetus", wie es denn auch Campbell, und gewiss mit Recht, ganz unbedenklich in dieser Bedeutung genommen hat Dem Gebärenlassen der zur Reife ausgetragenen wird das Abtreiben der neu empfangenen Frucht entgegengesetzt. Es scheint also überhaupt hier das Bedürfniss einer Emendation nicht vorzuliegen und Stephanus die Stelle ganz richtig übersetzt zu haben: „et si, dum adhuc recens est foetus, videatur abortus esse faciendus", sowie, zugleich mit Berücksichtigung des τε und mit Nachbildung der anakoluthischen Construction Schleiermacher: „ja es können auch die Hebammen . . „den Schwergebärenden zur Geburt helfen, oder auch das Kind, wenn diese beschlossen haben sich dessen zu entledigen, so lange es noch ganz klein ist, können sie abtreiben."

2) *S.* 156 *A:* ἀρχὴ δέ, ἐξ ἧς καὶ ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν πάντα ἤρτηται, ἥδε αὐτῶν, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. Ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.*) Um diese Worte, mit denen die zusammenhängende Darlegung der von Heraklit adoptirten Bewegungstheorie des Protagoras begonnen wird, in Platos Sinne zu verstehen, muss zunächst die Bedeutung des Imperfects ἦν in ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν festgestellt werden. Sämmtliche Uebersetzer nehmen es für gleichbedeutend mit ἐστί und haben unter den interpretirenden Herausgebern unsers Dialogs H e i n d o r f und S t a l l b a u m zu Vertretern dieser Ansicht. Der Letztere sagt: ‚ ὡς τὸ πᾶν ἦν h. e. ἐστίν, ὡς ἐλέγομεν. Etenim jam in superioribus p. 152 D hujus sententiae facta est mentio', und eben so Engelhardt zu Laches 185 D und Schanz in den Beiträgen zur vorsokratischen Philosphie S. 70. Dass nun das Imperfectum an sich so gebraucht wird, ist bekannt (Schanz citirt aus unserm Dialog 169 D und 198 D, und Stallbaum zu Kriton 47 D giebt noch andere Beispiele aus Plato), mit Recht bemerkt aber Wohlrab, dass „alles w i r d immer" (152 D ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται) und „alles wird durch Bewegung" (153 A τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει) doch etwas ganz an-

*) Fleckeisens Jahrbücher 1873. S. 209—215.

deres sei als 'das All ist Bewegung' *), und deshalb durch ἦν auf jene Stellen nicht zurückgewiesen werden könne. Dazu kommt aber noch ein anderer und, wie mich dünkt, die Sache vollends entscheidender Grund. Wenn es nämlich bei Schanz a. a. O. S. 71 heisst: 'Plato sagt mit den Worten καὶ ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν πάντα ἤρτηται deutlich, dass er auf schon Gesagtes recurrire', so ist das im Allgemeinen allerdings richtig, aber er recurrirt auf etwas, das von dem Principe (ἀρχή) abhängen, aus ihm folgen soll, und dies kann doch unmöglich dasselbe mit dem Principe selber sein. Hätte Plato den von Schanz, Stallbaum und Engelhardt gemeinten Gedanken ausdrücken wollen, so würde er statt ἀρχὴ δὲ ἥδε αὐτῶν (sc. ἐστι), ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν vielmehr umgekehrt haben sagen müssen: ἀρχὴ δὲ ἥδε αὐτῶν ἦν (= ἐστίν, ὡς ἐλέγομεν), ὡς τὸ πᾶν κίνησίς ἐστι. Dass er ihn aber eben nicht habe ausdrücken wollen, konnte Schanz schon daraus schliessen, dass ihm sein sprachliches Gewissen sagte: 'sonderbar musste hier nur κίνησις scheinen; an andern Stellen heisst es darum auch richtiger κινεῖσθαι, wie 182 C: κινεῖται καὶ ῥεῖ τὰ πάντα. 181 D: τοῖς τὰ πάντα φάσκουσι κινεῖσθαι. 180 D: πάντα κινεῖται. 181 B, C: δοκεῖ οὖν μοι ἀρχὴ εἶναι τῆς σκέψεως κινήσεως πέρι, ποῖόν τί ποτε ἄρα λέγοντες φασὶ τὰ πάντα κινεῖσθαι.' Dass beide Ausdrücke, jeder an seiner Stelle, richtig sind, wird die weitere Untersuchung zeigen.

Heindorf hat daher Recht, wenn er ἦν hier nicht auf etwas schon Gesagtes bezogen haben will, aber der von ihm zur Erklärung des Imperfects zu Hülfe gerufene 'attische Sprachgebrauch', nach welchem er ἦν geradezu für ἐστί nimmt, ist von Stallbaum mit Recht als ein nicht existirender bezeichnet, und auch das Aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι, nach welchem Campbell und Zeller Philosophie d. Gr. I³, S. 896. I², S. 757) ἦν hier als ἐστί fassen, kann nicht entscheiden, da ἦν in dieser Formel, wie Trendelenburg im Rhein. Museum II (1828) S. 453 und zu Aristot. de an. S. 192 gezeigt, seine Imperfectbedeutung beibehält und τὸ τί ἦν εἶναι sich von dem ihm sonst gleichbedeutenden τὸ τί ἐστι gerade dadurch unterscheidet, dass dort nach dem Begriffe an sich, wie er schon vor dem Dinge, dessen Schöpfer

*) Mit Schanz zu sagen, τὸ πᾶν stehe für πάντα (wie allerdings die deutschen Uebersetzer es durch 'alles' wiedergeben), dürfte doch wohl und zumal in einem Dialoge, in welchem zwischen τὸ πᾶν und τὰ πάντα 204 B so scharf unterschieden wird, nicht gestattet sein; auch ist kein Grund mit Vitringa *(Disquisitio de Protagorae vita et scriptis S. 82)* τὸ πᾶν adverbialisch als *universe*, *omnino*, *prorsus* zu fassen. *Vgl. Krat.* 412 *D:* ὅσοι γὰρ ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ. Richtig schon Ficinus und Serranus *universum* und Ast *omne*.

er gleichsam ist, war, hier nach dem Begriffe in seiner gegenwärtigen Verbindung mit dem Dinge gefragt wird. Es ist also ἦν mit Vitringa und Wohlrab, wie in dem Anaxagorischen ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, als wirkliches Imperfectum von einem Zustande zu verstehen, der einst war, aber nun nicht mehr ist.

Wie hat man sich aber nun diesen Zustand zu denken? Vitringa antwortet S. 83: 'als eine Bewegung vor der bewegten Materie', und schon Frei hatte in seinen Quaestiones Protagoreae S. 79 von einer 'reinen Bewegung' gesprochen, dabei aber wunderlicher Weise ἦν in der Bedeutung von ἐστί beibehalten: 'universum est motio, neque quidquam est praeter motionem. Quibus verbis plane apparet non materiam qualemcunque sese moventem a Protagora statui, ex qua omnia oriantur, sed meram motionem.' O. Weber nun in seinen Quaest. Protag. S. 23 giebt zwar zu, dass dies der Sinn der Platonischen Worte sei, hält aber den ganzen Gedanken, da Sextus Empiricus *(Pyrrhon. hypot. I 32 ed. Lips. 1842. S. 94)* nur von der Bewegung der Materie bei Protagoras rede, für eine aus Platos Gewohnheit alles auf allgemeine Begriffe zurückzuführen hervorgegangene Fiction desselben (S. 26 'mera fictio Platonis est' und S. 30 'merae fictiones Platonis, qui suam artem Protagorae subdidit'), mit der das sogleich Folgende: dass aus der einen ungetheilten Bewegung zwei ganz entgegengesetzte Bewegungen, eine active und eine passive, entstanden seien, im Widerspruch stehe (S. 25 'at quomodo vires contrariae ex una eaque indivisa vi oriri possunt?'), daher denn Plato auch gleich hinzugefügt habe πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, um anzudeuten, dass jene beiden Bewegungen nicht an sich, sondern angefüllt mit einer zahllosen Menge von Dingen zu denken seien (S. 26 'quas voces scriptor eo consilio addidit, ut unumquodque duorum motionis generum non per se cogitandum esse, sed innumeras existere singulas res significaret, quae una alterave ratione moverentur'), woraus dann folge, dass Protagoras überhaupt nur an bewegte Dinge und nicht an ein in reiner Bewegung bestehendes Princip derselben gedacht habe. Ueber die dem Plato zugeschriebene Fiction später. Was aber den genannten Widerspruch betrifft, so geben Platos Worte durchaus keine Veranlassung zur Annahme eines solchen: denn von einer ungetheilten reinen Bewegung, aus der zwei entgegengesetzte entstehen, ist bei ihm so wenig wie bei seinem Ausleger Frei die Rede, sondern die reine Bewegung — wenn an sie überhaupt zu denken ist — besteht gleich von vorn herein aus jener Doppelbewegung (τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, sc. εἶναι), und

eben deshalb kann Plato auch unmöglich, wenn er wirklich die Bewegung des Alls als eine reine bezeichnet hat, diese in ihren beiden Arten als eine aus unzähligen Dingen bestehende, d. h. als eine doch nicht reine einführen wollen, sondern erst das aus der gegenseitigen Reibung (τὰ ἐκ τῆς τούτων ὁμιλίας καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γιγνόμενα) Hervorgehende so beschaffen sein lassen.

Auch Schanz und Zeller erklären sich gegen die Annahme einer reinen Bewegung von Seiten des Protagoras, finden aber dieselbe in Platos Worten keineswegs so entschieden, als Weber mit Frei und Vitringa meint, ausgesprochen. Und in der Sache selbst glauben wir ihnen beistimmen zu müssen, nicht aber in der Art, wie sie ihre Ansicht begründen, noch darin, dass sie mit Weber an die Stelle der reinen Bewegung oder der Bewegung an sich die der Dinge gesetzt haben wollen. Schanz sagt S. 70 f.: 'Protagoras setzt nicht die Bewegung als das Princip der Dinge, sondern sie ist ihm das allen Dingen immanente', und Zeller meint in der Philosophie d. Gr. I³, S. 896 Anm. 1: 'dass Plato dabei (bei den Worten τὸ πᾶν κίνησις ἦν) nicht an eine Bewegung ohne ein Bewegtes, eine 'reine Bewegung' denkt, sondern nur an eine solche, deren Subject selbst sich beständig verändert, erhellt aus 180 D. 181 C D, wo dafür steht πάντα κινεῖται, τὰ πάντα κινεῖσθαι, πᾶν ἀμφοτέρως κινεῖται, φερόμενόν τε καὶ ἀλλοιούμενον, und schon aus 156 C ταῦτα πάντα μὲν κινεῖται . . φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν u. s. w., und die gleichen Stellen zeigen auch, dass das ἦν nicht — wie Vitringa S. 83 will — aussagen soll, es sei ursprünglich nur Bewegung gewesen, sondern alles sei seinem Wesen nach Bewegung: vgl. Schanz S. 70. Princip aber und Immanenz bedingen sich einander, und wie z. B. die Seele als Princip des Lebens demselben zugleich immanent ist, so ist dies auch der Fall bei der Bewegung als Princip des Alls, wie schon Vitringa S. 85 in richtiger Consequenz sagt: 'motus autem non solum fuit omnium principium, sed omnibus perpetuo immansit', und die von Zeller aus dem Theaetet angeführten Stellen dafür beibringt, die in der That auch nur die noch immer fortbestehende Folge der principiellen Bewegung bezeichnen und deshalb auch keinen Rückschluss auf die präsentische Bedeutung von ἦν zulassen. Dies ist denn auch der Grund, weshalb wir weder mit Heindorf annehmen können, wegen des folgenden Präsens γίγνεται sei auch ἦν präsentisch zu fassen, noch mit Wohlrab (Jahrb. 1868 S. 28), der Satz τὸ πᾶν κίνησις ἦν scheine dem andern πάντα κινεῖται zu widersprechen, dieser Widerspruch

hebe sich aber, wenn man sich der einleitenden Worte des Sokrates erinnere: „er wolle Mysterien aussprechen", und hiernach scheine klar zu sein, „dass Protagoras nur seinen specielleren Anhängern gegenüber sich zu dem Satze bekannte τὸ πᾶν κίνησις ἦν, der ihm allerdings leicht, wenn er öffentlich ausgesprochen wäre, eine γραφὴ ἀσεβείας hätte zuziehen können. Dem grössern Publicum aber gegenüber lehrte er nur πάντα κινεῖται.' Es ist zwischen beiden Aussprüchen eben gar kein Widerspruch. Die ganze Entwicklung der Protagoreischen Lehre, sowohl das Princip, dass das All ursprünglich nur Bewegung war, als die Folge desselben, dass sich auch die daraus hervorgegangenen Dinge fortwährend bewegen und werden, ohne zu sein, gehört wegen ihres, der gewöhnlichen Anschauung fern liegenden Inhalts nach 152 C der Geheimlehre, den ἀπόρρητα und μυστήρια, an, und dies allein war der Grund, weshalb er wie das τὸ πᾶν κίνησις ἦν, so auch das πάντα κινεῖται dem grössern Publicum nicht vortrug. Denn hatte ihn die Furcht vor einer Anklage auf ἀσέβεια nicht abgehalten das Buch, das ihm die Verbannung zuzog, mit dem Satze zu beginnen, dass er das Dasein oder wenigstens die Art des Daseins der Götter dahingestellt sein lasse, so würde er sich, ohne die oben genannte Rücksicht, wohl noch weniger gescheut haben den Satz, dass das All ursprünglich nichts anderes als Bewegung war, öffentlich auszusprechen.

Die genannten Gründe dürften also nicht geeignet sein, die von Frei und Vitringa vertretene Ansicht zu widerlegen, dass an unserer Stelle an eine, wenn auch nur causale oder dynamische, Bewegung vor dem Bewegten zu denken sei (Vitringa S. 84 „itaque motui convenit prioritas, quam tamen magis de causa quam de tempore intelligi oportet"); und dass eine solche der philosophischen Speculation an sich nicht fern liege, dafür giebt Kant einen Beleg, in Beziehung auf dessen in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft *(Rosenkranz V. 363 ff.)* ausgesprochene Ansicht über das Verhältniss der Bewegung zur Materie es bei Trendelenburg in den logischen Untersuchungen I, 251 heisst: 'Jeder kennt Kants Verdienst um die dynamische Ansicht. . . Die Materie als widerstehend und zusammenhängend ist nur möglich, inwiefern ihr Repulsion und Attraction einwohnen. Die Repulsion, in der Materie allein gedacht, würde diese ins Unendliche zerstreuen. Die Attraction hingegen, wenn sie zur Alleinherrschaft gelangte, würde die Materie in einen Punct zusammenziehen. Soll daher die Materie den Raum erfüllen, so müssen sich beide Richtungen in ein Gleichgewicht setzen. So erhellt, dass

die Materie der innern Möglichkeit nach nur durch die Bewegung denkbar ist.' Und nicht anders auch ist es wohl zu verstehen, wenn es bei Plutarch in den Quaest. Platon. c. 8 heisst: Πλάτων ἔφη χρόνον ἅμα μετ' οὐρανοῦ γεγονέναι, κίνησιν δὲ καὶ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως.

Dennoch aber, glaube ich, hat Schanz Recht, wenn er S. 71 sagt, dass die Platonischen Worte an unserer Stelle bei genauer Erwägung nicht zu dem Urtheile, dass an eine reine Bewegung zu denken sei, berechtigen, nicht freilich weil, wie er meint, τὸ πᾶν für πάντα steht, sondern weil durch τὸ πᾶν von Plato nicht der leere, sondern der mit einem Stoffe und zwar jetzt mit einem geordneten Stoffe angefüllte Raum bezeichnet zu werden pflegt, und die Erklärung wird daher den Vorzug verdienen, bei der wir ἦν in seiner Imperfectbedeutung beibehalten können und doch nicht κίνησις von der reinen Bewegung zu verstehen brauchen. Eine solche wird aber durch das richtige Verständniss der Worte καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν ermöglicht. Gewöhnlich nämlich fasst man ἄλλο οὐδέν als Subject, und wie dann diejenigen, welche ἦν als Präsens fassen, übersetzen: 'alles sei Bewegung und ausser ihr sei nichts' (H. Müller), 'oder 'alles sei Bewegung und neben ihr gebe es nichts' (Deuschle), so auch, bei seiner Auffassung von ἦν als praeteritum Vitringa, S. 83: 'universe fuisse motum nec praeter hunc quidquam aliud.' Dann ist nun freilich keine Möglichkeit, κίνησις anders als von der Bewegung an sich oder der reinen Bewegung zu verstehen, und wenn Schanz, um dieser Nothwendigkeit zu entgehen, in die Worte den Sinn legt 'dass es ausser der Bewegung keine Ruhe, kein Sein gebe', so ist das im Griechischen nicht minder als im Deutschen eine zu geschraubte und sonderbare Ausdrucksweise statt καὶ οὐδὲν oder καὶ οὐδαμοῦ ἡσυχία, als dass wir sie Plato zuschreiben dürfen. Anders stellt sich die Sache, wenn man, was sprachlich einfacher und näherliegend ist, τὸ πᾶν als Subject beibehält und ἄλλο οὐδέν als Prädicat fasst, „dass das All Bewegung und nichts Anderes als Bewegung war", wie es in derselben Weise bei Diogenes La. IX. § 51 von Protagoras in Bezug auf die Seele heisst: ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις 'die Seele sei nichts als Wahrnehmung.' Dann erhalten wir die Möglichkeit, unter κίνησις die Bewegung von etwas Bewegtem zu verstehen: denn wenn das jetzt als ein gegliederter und geordneter Stoff vor uns liegende All ursprünglich nichts als Bewegung war, so kann damit auch gesagt sein, dass das ursprüngliche All mit dem jetzigen nur die Bewegung theilte, übrigens aber ein noch formloser Stoff, noch keine ge-

ordnete Welt, noch kein κόσμος war. Vollkommen stimmt dies überein mit Timaeos 30 A: βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον, worauf Aristoteles Rücksicht nimmt, wenn er de caelo III. 2 sagt: ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως, während es von Anaxagoras eben dort heisst: ἐξ ἀκινήτων ἄρχεται κοσμοποιεῖν.

So gewinnen denn auch die folgenden Worte, wie mir scheint, erst ihr rechtes Verständniss. Es heisst zunächst: τῆς δὲ γενέσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. Dem bereits zu Dingen geformten Stoffe wird nur eine doppelte Bewegung zugeschrieben, die äussere oder Ortsbewegung, und die innere oder Qualitätsbewegung (φορά und ἀλλοίωσις 181 C), nicht aber eine unendlich mannigfaltige; der Stoff, die Materie an sich dagegen ist selbst schon ein ἄπειρον, ein in sich nicht abgegrenztes, und so sind auch seine Bewegungen an sich ἄπειροι, und in diesem Sinne spricht Aristoteles a. a. O. von den ἄπειρα ἐν ἀπείρῳ κινούμενα ποιοῦντες. Es heisst dann weiter: ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις. Durch die gegenseitige Reibung der beiden Urbewegungen an einander entsteht zwar unendlich Vieles (ἄπειρα), d. h. alle die zahllosen, das geordnete und gegliederte All bildenden Dinge, aber doch nur zwei diesen Dingen inwohnende wesentliche Qualitäten: die Wahrnehmung in den lebenden Wesen und namentlich im Menschen und das Wahrnehmbare in der ihn umgebenden Welt: denn 'der Mensch ist' wie Schanz S. 72 mit Recht sagt 'nach Protagoras der Mittelpunct alles Seins'; und dem Gattungsbegriffe, dem der Mensch angehört, ist eben so wesentlich die Wahrnehmung als dem Begriffe der ihn umgebenden Welt das Wahrnehmbare.

So tritt nun aber auch die Darstellung des Sextus Empiricus a. a O. nicht in Widerspruch mit der Platos, sondern erklärt sich in ihrer Abweichung ganz einfach durch den Zweck, zu dem sie gegeben wird. Nachdem Sextus den Satz des Protagoras, der Mensch sei das Mass der Dinge, und die Consequenz desselben, dass das jedem Erscheinende für jeden auch wahr sei, ausgesprochen hat, sagt er, dass trotz der scheinbaren Uebereinstimmung dieser Ansicht mit der der Skeptiker doch — worauf auch schon die Ueberschrift des ganzen Capitels τίνι διαφέρει τῆς Πρωτα-

γορείου ἀγωγῆς ἡ σκῆψις hinweist — ein Unterschied zwischen beiden sei, der hervortreten werde, wenn er die Ansicht des Protagoras, so weit dies hierzu nöthig sei (συμμέτρως) entwickelt habe, und beginnt nun: φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων, λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται, τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφόρους αὐτῶν διαθέσεις. Er begründet dies dann mit Rücksicht auf das was im Theaetet 158 A — 160 B über die Wahrnehmungen der Wachenden und Träumenden, der Gesunden und Kranken gesagt wird, und findet schliesslich den Unterschied der beiden Ansichten darin, dass Protagoras in dogmatischer Weise feststelle, die Materie sei im fortwährenden Flusse, und die Gründe zu dem, was dem Menschen erscheine, lägen in ihr, während die Skeptiker hierüber, als über etwas an sich Dunkles, sich ihres Urtheils enthielten (ὁρῶμεν οὖν ὅτι καὶ περὶ τοῦ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι καὶ περὶ τοῦ τοὺς λόγους τῶν φαινομένων πάντως ἐν αὐτῇ ὑποκεῖσθαι δογματίζει, ἀδήλων ὄντων καὶ ἡμῖν ἐφεκτῶν). Für seinen Zweck also, sehen wir, genügte es, überhaupt zu erwähnen, dass Protagoras in seiner Lehre von der Behauptung ausgehe, die Materie sei eine sich fortwährend bewegende und gleichsam fliessende. Wenn Plato aber, nachdem er über die von Protagoras angenommene Bewegung nach ihrem Vorhandensein und ihren Consequenzen für die Dinge und für die Auffassung dieser Dinge von Seiten der Menschen ausführlich gesprochen hat, und nun daran geht, die Lehre desselben im Zusammenhange darzustellen, so erfordert dagegen **sein** Zweck, auf die letzten Grundlagen und Grundanschauungen dieser Lehre zurückzugehen und sie von hier aus dann weiter zu entwickeln. Ist das Gesagte aber richtig, so folgt daraus, dass sich aus der Darstellung des Sextus wenigstens nicht beweisen lässt, dass Plato seinen Ausspruch, das All sei ursprünglich nichts Anderes als Bewegung gewesen, dem Protagoras angedichtet habe.

3) *S.* 179 *E:* ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται, τὸ δ' ἐπιμεῖναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτήματι καὶ ἡσυχίως ἐν μέρει ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρέσθαι ἧττον αὐτοῖς ἔνι ἢ τὸ μηδέν· μᾶλλον δὲ ὑπερβάλλει τὸ οὐδ' οὐδὲν πρὸς τὸ μηδὲ σμικρὸν ἐνεῖναι τοῖς ἀνδράσιν ἡσυχίας.]*) So klar auch in diesen Worten der all-

*) **Fleckeisens** Jahrbücher 1871. S. 806—808.

gemeine Gedanke hervortritt, dass die Herakliteer, als ein getreues Abbild ihres eine ewige Bewegung statuirenden Principes, in einer fortwährenden Aufregung und daher zur Führung eines ruhig fortschreitenden wissenschaftlichen Gespräches vollkommen unfähig seien, so schwierig ist es doch, die einzelnen Ausdrücke mit diesem Gedanken in Uebereinstimmung zu bringen; und bei einer näheren Prüfung der bisher gegebenen Erklärungen stellt sich heraus, dass keine derselben zu einem nur irgend wie befriedigenden Resultate führt. Heindorf äussert sich über die Stelle so: 'μᾶλλον δὲ ὑπερβάλλει etc., *vel potius* τὸ οὐδ' οὐδὲν *superat prae illo* μηδὲ σμικρὸν ἐνεῖναι etc. Cumulata oratione profertur, quod ad nostram loquendi formam ita potius expresseris: *constantiae in disputando et perseverantiae in respondendo interrogandoque nihil iis inest, vel potius, si dici ita posset, minus quam nihil.* τὸ μηδὲν h. l. idem fere est quod sequens τὸ σμικρόν, contra τὸ οὐδ' οὐδὲν majus est ampliusque, ut ex ipso hoc loco discimus.' Stallbaum so: 'Corrigit quod modo dixerat ἢ τὸ μηδέν. Vult enim minus etiam quam nihil hoc in genere iis tribuendum esse. Quod quidem sic exprimit: *aut potius* (μᾶλλον δέ) τὸ οὐδ' οὐδὲν (h. e. id, quod ne nihil quidem est) *exsuperat* (prae illo μηδέν) *ratione ejus habita, quod ne tantillum quidem quietis in iis inest.* In his quod primo τὸ μηδέν, deinde τὸ οὐδέν dicitur, cave cum Heindorfio putes τὸ μηδὲν idem fere esse quod τὸ μηδὲ σμικρόν, sed τὸ οὐδ' οὐδὲν majus quiddam atque amplius significare. Immo ἢ τὸ μηδὲν est *quam si nihil insit,* quod dicitur universe et ὑποθετικῶς. Hoc ipsum autem deinde respiciens Socrates [vielmehr Theodorus] recte et usitate posuit τὸ οὐδέν. Exaggeratio autem continetur in addito οὐδέ, *ne — quidem.*' Was nun zunächst die Polemik Stallbaums gegen Heindorf angeht, so trifft diese denselben gar nicht, da Heindorf ja nicht den Unterschied von τὸ μηδέν und τὸ οὐδέν, sondern das Verhältniss, in welchem hinsichtlich der Bedeutung τὸ μηδέν und τὸ οὐδ' οὐδέν zu τὸ μηδὲ σμικρόν stehen, auseinandersetzen will; und da wird man ihm doch wohl zugeben müssen, dass τὸ μηδέν etwa dasselbe, τὸ οὐδ' οὐδέν aber mehr als τὸ μηδὲ σμικρόν sei. Im Resultat aber kommen die Erklärungen beider auf eins hinaus: dass nämlich der Sinn der Worte, durch welche Theodorus seinen ersten Ausdruck verbessere, der sei: nicht nur nichts sondern noch weniger als nichts von Ruhe sei bei den Herakliteern. Beide übersehen also, dass vorher schon nicht bloss τὸ μηδέν, sondern ἧττον ἢ τὸ μηδέν gesagt war, und dass also in der vermeintlichen Verbesserung nur eben das wiederholt sein würde, was durch dieselbe verbessert wer-

den sollte. Und der Gedanke selbst, den beide in der Stelle finden: 'constantiae nihil iis inest, vel potius nihil quam minus', der so einfach durch τὸ μηδέν, μᾶλλον δὲ ἧττον ἢ τὸ μηδέν ausgedrückt werden konnte, in welche Wolke von Worten, die ihn, statt aufzuklären, nur verdunkeln und verwirren würden, wäre er eingehüllt! Wohlrab wiederholt Stallbaums Note ohne jene Polemik. Campbell endlich giebt den Sinn der ganzen Stelle so an: 'for, in true accordance with their master's writings they are ever in motion; but as for dwelling upon an argnment or question and quietly asking and answering in turn, they are absolutely without the power of doing so; or rather they possess in a surpassing degree the most perfect absence of all quietness, even in the minntest respect.' Auch er also schwächt das weniger als nichts' in 'absolut nichts' ab und lässt dann den Theodorus als Verbesserung dieses Ausdrucks einen ganz dasselbe sagenden Wortschwall hinzufügen. Offen gesteht er übrigens selbst seine Rathlosigkeit hinsichtlich der Erklärung dieser Stelle dadurch ein, dass er die Schwäche der seinigen in Beziehung auf die Worte πρὸς τὸ μηδὲ σμικρόν anerkennt und dann zwar noch eine andere Erklärung vorschlägt ('or rather the utter negation of it (τὸ οὐδ' οὐδέν) surpasses every thing, in regard to the absence of all quietness in the men'), aber auch sofort hinzusetzt, dass es schwer sein möchte, für diesen Gebrauch von τὸ οὐδ' οὐδέν eine Parallelstelle zu finden.

Wie aber die Erklärungen, so weichen auch die Uebersetzungen, um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, fast alle von den Texteswortеn ab, nnd die es nicht thun, sind gerade so unverständlich wie diese. Serran schwächt τὸ μηδέν in *minimum* ab. Müller, Deuschle und Hirschig lassen ἧττον ἤ in ἧττον αὐτοῖς ἔνι ἢ τὸ μηδέν fallen (letzterer: 'minime illi possunt omnium', Deuschle: 'ist ihnen ganz nnd gar nicht möglich'), Hirschig zugleich πρὸς τὸ μηδὲ σμικρόν ('immo etiam minus quam nihil illis viris quietis in animo inest'), und Cousin sncht diese Worte dadurch zu retten, dass er sie nach dem Vorgange von Ficins Uebersetzung in der Zweibrücker Ausgabe ('adeo parum viris illis requietis in animo est') als Ausruf fasst ('est une chose qui est en leur pouvoir moins que rien, et infiniment moins que rien; tant ils ont peu de consistance'). Auch Schleiermacher thut dies, fasst aber ὑπερβάλλει anders und übersetzt: 'ja nicht einmal nichts ist schon zu viel gesagt; so wenig Ruhe ist in diesen Leuten.' Bringt man nun aber πρὸς τὸ μηδὲ σμικρόν mit dem Vorhergehenden in den Zusammenhang, den die Sprache fordert: 'ja nicht einmal nichts ist

schon zu viel gesagt im Vergleich damit, dass nicht einmal ein wenig Ruhe in diesen Leuten ist', so tritt sogleich das Widersprechende in diesem Gedanken hervor: denn es würde 'nicht einmal nichts von Ruhe' als ein geringerer Grad von Ruhelosigkeit bezeichnet werden als 'nicht einmal ein wenig Ruhe.' Ast giebt ὑπερβάλλει ganz auf und entgeht doch auch dadurch nicht dem Fehler, dass die Verbesserung nur dasselbe giebt, was in dem zu Verbessernden schon enthalten ist ('minus in iis inest quam nihil, potius ne nihil quidem inest pro eo quod ne tantulum quidem viris inest tranquillitatis'). Am engsten schliessen sich des Bekkerschen Ficins und Wagners Uebersetzungen den Textesworten an, theilen aber auch, wie gesagt, mit diesen die völlige Unverständlichkeit: 'minus illis adest quam quod nihil est; immo etiam superat, quod neque nihil, ad id quod neque paululum quid illis quietis assit' und 'davon liegt weniger in ihnen als nichts, oder vielmehr das, was nicht einmal nichts ist, geht noch über das Mass hinaus im Vergleich damit, dass diesen Männern auch nicht das Geringste an Ruhe inwohnt.'

Aus allem diesem geht deutlich genug hervor, dass eigentlich niemand mit den fraglichen Worten etwas rechtes anzufangen gewusst hat, und da nun überhaupt die in Form einer Selbstberichtigung ausgesprochene Ueberbietung des Ausspruches, dass etwas noch weniger als nichts sei, eine so ungeheuerliche und abgeschmackte Hyperbel wäre, dass man sie Plato, dessen feinfühlender und massvoller Sinn schon das ἀδυνατώτερον 192 B durch εἰ οἷόν τε mildern zu müssen glaubte, wohl kaum zutrauen kann, so dürfte die Vermuthung nicht ungerechtfertigt sein, dass wir überhaupt es hier nicht mit ihm, sondern mit einem Glossator zu thun haben. Bei dieser Annahme kommt mit einem Male Licht in die Stelle. Der Glossator erklärt die Worte ἧττον ἢ τὸ μηδέν selbst schon für das was sie in der That sind, für eine Hyperbel, und die Glosse selbst werden wir nun so übersetzen können: 'nicht einmal nichts (= weniger als nichts) von Ruhe ist mehr ein hyperbolischer Ausdruck im Vergleich zu nicht einmal ein wenig Ruhe ist in diesen Männern'.

4*) Die Prüfung, welcher Sokrates Theätets Definition, Wissen sei richtige Meinung (κινδυνεύει ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι), unterwirft, besteht aus zwei dem Umfange nach sehr ungleichen Theilen. Der erste, sich von 187 C—200 C hinziehende, prüft die jener Definiton zu Grunde

*) Fleckeisens Jahrbücher 1872. S. 613—618.

liegende Voraussetzung von der Möglichkeit der falschen Meinung oder des Irrthums (ψευδὴς δόξα); der zweite, auf 201 A—201 C beschränkte beweist durch den Erfahrungssatz, dass Redner in ihren Zuhörern, und namentlich gerichtliche Redner in den Richtern durch blosse Ueberredung und ohne alle wissenschaftliche Belehrung eine wahre Meinung erzeugen können: dass Wissen nicht identisch mit wahrer Meinung sein könne. Ueber das Verhältniss nun, in welchem diese beiden Theile sowohl zu einander als zu der Kritik jener Definition überhaupt stehen, herrschen zwei entgegengesetzte Ansichten. Schleiermacher (Uebers. II. 1, S. 176), Steinhart (Einleitung zu H. Müllers Uebers. des Theätet S. 81), Zeller II. 1. S. 369, Susemihl (Genet. Entwicklung I. S. 199) und Schubart (Gymnasialprogramm von Weimar 1869 S. 5) sehen in dem ersten Theile die eigentliche Widerlegung der Definition und in dem zweiten nur eine nachträgliche, das Resultat des ersten Theils auf das praktische Leben anwendende Bemerkung; Bonitz dagegen (Platonische Studien I. S. 50. 54 und 66—71) hält den über die falsche Meinung handelnden ersten Theil nur für eine nähere Bestimmung der wahren Meinung oder Vorstellung und verlegt die Widerlegung der Definition ausschliesslich in den zweiten Theil.

Susemihl fasst das Resultat der nach ihm im ersten Theile enthaltenen Widerlegung so zusammen: 'die richtige Vorstellung kann nicht mit der Erkenntniss identisch sein, weil damit die Möglichkeit des Irrthums, die sich doch erweisen lässt, ausgeschlossen wird.' Wenn dagegen nun Bonitz zunächst aufs entschiedenste leugnet, dass in Platos Worten überhaupt von einer Möglichkeit des Irrthums die Rede sei, so müssen wir ihm darin ebenso entschieden widersprechen. Er sagt (S. 69): 'um die Möglichkeit des Irrthums handelt es sich in dem ganzen fraglichen Abschnitte nicht, diese Möglichkeit wird nicht in Zweifel gezogen, nicht bestritten, nicht erwiesen, kein Wort Platos giebt uns ein Recht zu solcher Annahme. Wer die richtige Vorstellung für Wissen erklärt, der setzt es hiermit schon als Thatsache voraus, dass es neben der richtigen auch eine andere, eine unrichtige giebt (187 B: δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδής ἐστι δόξα).' Gewiss, aber wenn Theätet sie bei seiner Definition voraussetzt, so steht es doch dem Sokrates frei diese Voraussetzung zu prüfen: vgl. Michelis über die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit S. 168: „als ob nicht philosophisch über die reale Möglichkeit eines Begriffes untersucht werden

könnte, der als solcher thatsächlich in der allgemeinen Meinung der Menschen vorhanden ist.“ Bonitz fährt fort: 'nicht diese Thatsache oder ihre Möglichkeit wird in Zweifel gezogen, sondern es wird versucht zu erklären, wie wir uns den psychischen Vorgang bei Entstehung des Irrthums zu denken haben; das sagt Plato mit klaren Worten, da er die Frage aufwirft: τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος παρ' ἡμῖν καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον 187 D, und dieser Gesichtspunkt der Frage wird unverkennbar eingehalten. Mit dieser Frage verhält es sich indess doch etwas anders. Plato lässt sie den Sokrates keinesweges aufwerfen, sondern ihn nur sagen 'es beunruhige ihn jetzt, wie auch sonst, die Ungewissheit, in welcher er sich hinsichtlich des Irrthums befinde, da er sich weder Rechenschaft darüber geben könne, was das überhaupt für ein Zustand sei, noch wie er in dem Menschen hineingekommen', und das lässt sich doch recht gut mit dem Zweifel an die Möglichkeit des Irrthums überhaupt vereinigen. Beide Fragen, ob Irrthum möglich sei und was er sei, durchdringen sich vielmehr und bedingen sich gegenseitig, da über die Möglichkeit des Irrthums nur durch eine Erklärung darüber, was man sich unter ihm zu denken habe und wie er entstehen könne, entschieden werden kann. Und wenn nun überdies von 192 an in Beziehung auf das Irren fortwährend vom δυνατόν und ἀδύνατον, οἷόν τε und μὴ οἷόν τε, ἔστιν und οὐκ ἔστιν die Rede ist, so lässt sich allem dem gegenüber doch wohl schwerlich behaupten, dass es sich in diesem ganzen Theile überhaupt nicht um die Möglichkeit des Irrthums handle.

Dabei kann nun aber doch sehr wohl die Behauptung von Bonitz (S. 70) bestehen, dass 'in der ausführlichen psychologischen Erörterung über den Irrthum ein Beweis für den Unterschied der richtigen Vorstellung vom Wissen nach Platos Sinn und Absicht nicht enthalten sei, und die Bestreitung derselben durch Schubart beruht, wie es mir scheint, auf einem Missverständniss der von ihm für seine Ansicht angeführten Stellen des Dialogs. Er sagt: 'die Art und Weise, wie jene Erörterung im Dialog eingeführt wird, macht doch ganz den Eindruck, als wolle Sokrates den Theätet bestimmen, sich der ganzen Tragweite der aufgestellten Definition bewusst zu werden. Ehe er die Aporien über die falsche Meinung auseinandersetzt, sagt er 187 C: „ist es auch der Mühe werth nun wieder die Untersuchung über Meinung aufzunehmen?“ nämlich wie vorher in dem Haupttheil des Gesprächs die Untersuchung über das Verhältniss der sinnlichen Wahrnehmung zum Wissen. Da

Theätet erwidert (187 D), wenn es irgend wie nöthig zu sein scheine, solle man die philosophische Musse zu der bevorstehenden Untersuchung anwenden, fügt Sokrates hinzu: „du mahnst mit Recht, denn vielleicht ist es nicht unzeitgemäss, von neuem gleichsam die Spur zu verfolgen“ — doch wohl die Spur, die eben jetzt sich uns gezeigt hat, um uns zum Verstehen des Wissens zu führen. Und nun lässt er sich noch einmal zugeben, dass es allewege eine falsche Meinnng gebe 187 E, um darauf die Untersuchung ihrer Denkbarkeit zu beginnen. Das klingt doch nicht, als gehe Sokrates zu einer „besonderen Frage“ (Bonitz S. 67) über, die als solche mit der von Theätet aufgestellten Definition des Wissens gar nichts zu thun habe.' Allein dass die Worte 187 C: ἆρ' οὖν ἔτ' ἄξιον περὶ δόξης ἀναλαβεῖν πάλιν nicht, wie gewöhnlich geschieht, auf die Meinung überhaupt, sondern auf die falsche Meinung zu beziehen sind, zeigt Theätets Frage τὸ ποῖον δὴ λέγεις; die, wenn Sokrates schon so bestimmt den gemeinten Gegenstand bezeichnet hätte, ganz nngehörig sein würde. Es ist daher mit Deuschle des Sokrates Frage als eine noch nicht abgeschlossene zu fassen: 'ist es nun noch der Mühe werth, hinsichtlich der Meinung noch einmal zurückzukommen—?' ehe aber Sokrates noch das Object zu ἀναλαβεῖν ausspricht ('auf das Capitel von der falschen Meinung'), fällt ihm Theätets Ungeduld durch die Frage τὸ ποῖον δὴ λέγεις; ins Wort, worauf er zuerst in einem selbständigen Satze θράττει μέ πως und was er meint nur andeutend antwortet, nnd dann erst auf die wiederholte Frage Theätets τὸ ποῖον δή; das eigentliche Object zu ἀναλαβεῖν durch τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ folgen lässt. Inwiefern die Untersuchung aber trotzdem, dass sie sich nicht auf die eigentliche Widerlegung bezieht, doch nöthig (εἴπερ γε καὶ ὁπῃοῦν φαίνεται δεῖν) und nicht unzeitgemäss oder zwecklos (οὐκ ἀπὸ καιροῦ) sein konnte, wird sich später zeigen. Hiernach sind denn auch die folgenden Worte πάλιν ὥσπερ ἴχνος μετελθεῖν daranf zu beziehen, dass die Frage nach der ψευδὴς δόξα hier noch einmal und gründlicher als früher (170 C und 182 D) zu behandeln sei. Und ist dies richtig, dann sind die Worte τί δὴ καὶ λέγομεν; ψευδῆ φαμὲν ἑκάστοτε εἶναι δόξαν, καί τινα ἡμῶν δοξάζειν ψευδῆ, τὸν δ' αὖ ἀληθῆ, ὡς φύσει οὕτως ἐχόντων; nicht so zu verstehen, dass Sokrates dies sich als etwas ihm Feststehendes zugeben lässt, es gebe eine falsche Meinung, sondern so, dass er den Theätet dadurch nur veranlasst, die bisher von ihnen als selbstverständlich angenommene Ansicht, es gebe eine solche, noch einmal zu bestätigen, und sich dabei die nähere Prüfung derselben vor-

behält, was alles doch durchaus nicht auf die Absicht, Theätets Definition widerlegen zu wollen, hindeutet. Schubart fährt fort: 'Bonitz beruft sich für seine Auffassung auf die Stelle 200 C, wo, nachdem die Erklärung des Irrthums für einen gewissen Fall misslungen ist, Sokrates abschliesst mit den Worten: „also schön schilt uns die Beweisführung und zeigt, dass wir nicht recht die falsche Meinung eher suchen als das Wissen“ u. s. w., und Theätet aufgefordert „wieder von vorn“ seine Meinung zu sagen über das Wesen des Wissens, legt noch einmal die Definition vor: Wissen ist richtige Meinung, „weil ja wohl noch nicht des Irrthums geziehen sei (ἀνάμάρτητον) das richtige Meinen und weil alles was aus dem richtigen Meinen komme schön und gut gerathe.' Und hätte Theätet seine Definition mit der Begründung wiederholt, die ihm Schubart in den Mund legt: 'weil das richtige Meinen noch nicht des Irrthums geziehen sei', so könnte man dies allerdings so verstehen, dass der vorangegangenen Untersuchung des Sokrates die Widerlegung jener Definition noch nicht gelungen sei. Allein im Texte steht nicht ἀναμάρτητόν γε ἔτι sondern ἀναμάρτητόν γέ που, so dass der Sinn der Stelle nur dieser sein kann: da Sokrates jetzt zu der Hauptfrage zurückkehre und aufs neue von ihm eine Definition der ἐπιστήμη verlange, so könne er nur bei der von ihm bereits gegebenen, Wissen sei wahre Meinung, stehen bleiben, da diese Definition doch wohl das dem Wesen der ἐπιστήμη eigenthümliche Merkmal der Untrüglichkeit enthalte. (vgl. 152 C und 160 CD, wo der ἐπιστήμη die ἀψεύδεια zuerkannt war.) Und so stimmen denn alle diese Stellen ganz wohl zu der Behauptung von Bonitz, dass Sokrates mit der Untersuchung über den Irrthum zu einer besondern, mit der Hauptfrage nur in einem lockern Zusammenhang stehenden und die Widerlegung noch gar nicht berührenden Frage übergehe. Zu einer über das Bedürfniss hinausgehenden ausführlichen Behandlung dieser Frage aber glaubt er sich durch den Vorzug, den die Philosophie vor der gerichtlichen Beredtsamkeit darin habe, dass sie wegen der ihr verstatteten σχολή volle Freiheit für die Ausdehnung ihrer Untersuchungen habe, berechtigt: 187 D, wo Theätet sagt: ἄρτι γὰρ (172) οὐ κακῶς γε σὺ καὶ ὁ Θεόδωρος ἐλέγετε σχολῆς πέρι, ὡς οὐδὲν ἐν τοῖς τοιοῖσδε κατεπείγει, und Sokrates antwortet: ὀρθῶς ὑπέμνησας.

Einen schlagenden Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung giebt Susemihls eigene Angabe des Unterschiedes, der durch die Untersuchung über die ψευδὴς δόξα zwischen der ἀληθὴς δόξα und der ἐπιστήμη festgestellt sein soll:

'das Wissen schliesst den Irrthum, die richtige Vorstellung dagegen nicht die falsche aus': denn diese Unterscheidung erweist sich entweder als falsch, wenn man nämlich das Wort 'ausschliessen' beide Male in demselben Sinne fasst, und zwar *a*) in dem des nicht zugleichseinlassens: denn wie das Wissen nicht zugleich eine falsche Meinung oder ein Irrthum sein kann, so kann auch die richtige Vorstellung nicht zugleich eine falsche sein; *b*) in dem des nicht nebeneinanderseinlassens: denn wie es neben der richtigen Vorstellung auch eine falsche giebt, so neben dem Wissen den Irrthum; oder sie erweist sich zwar an sich als wahr, aber für die Widerlegung der Definition als bedeutungslos, wenn man das Wort 'ausschliessen', wie es Susemihl zu thun scheint, das erste Mal in dem ersten und das zweite Mal in dem zweiten Sinne nimmt. Ein Beispiel wird dies am besten zeigen. Wenn man den Menschen als ein vernünftiges lebendes Wesen definirt, so schliesst der Mensch das vernunftlose Wesen insofern aus, als er nicht beides zugleich sein kann, und das vernunftlose lebende Wesen schliesst das Vernünftige insofern nicht aus, als beide neben einander sein können; die Definition selbst aber bleibt davon hinsichtlich ihrer Richtigkeit ganz unberührt. Mit Recht sagt daher Bonitz S. 70, dass, wenn Plato durch die Untersuchung über die ψευδὴς δόξα dies (das von Susemihl angegebene) als das unterscheidende Merkmal zwischen Wissen und richtiger Vorstellung hätte andeuten wollen, dieselbe eine nicht bloss unnütze, sondern geradezu verkehrte Abschweifung gewesen wäre. Plato 'musste sich dann vielmehr gegen die Verbindung des Merkmals ἀληθής mit δόξα in der Definition für ἐπιστήμη richten: denn eben diese Nothwendigkeit innerhalb der δόξα eine Grenze des Richtigen und Unrichtigen anzuerkennen würde zeigen, dass der Begriff der ἐπιστήμη verfehlt sei'; mit anderen Worten: Plato musste sich, wenn er durch diese Untersuchung jenen Unterschied zwischen Wissen und richtiger Meinung andeuten wollte, gegen die Annahme der δόξα überhaupt als des Gattungsbegriffes der ἐπιστήμη richten und aus der Natur desselben nachweisen, dass die ἐπιστήμη ihm nicht als ἀληθὴς δόξα untergeordnet werden könne.*) Dass die Natur desselben aber

*) Dies ist es auch, was Weishaupt in der Programmabhandlung: Sokrates im Verhältniss zu der Sophistikle S. 29 meint: „die Unmöglichkeit dessen (dass die richtige Vorstellung das Wissen sei) folgt schon daraus, dass Vorstellung und Wissen überhaupt heterogene Begriffe sind und also nie in einander übergehen können."

in der Subjectivität bestehe, während das charakteristische Merkmal für das Wissen Objectivität sei, hatte er schon bei der Widerlegung der ersten Definition, Wissen sei Wahrnehmen, hinlänglich dargethan, und deshalb konnte er in dem Theile dieses Abschnitts, in welchem er auf die Widerlegung der zweiten Definition übergeht S. 201 A, sich damit begnügen zu sagen, dass man eine richtige Meinung ohne wissenschaftliche (allein Objectivität gewährende) Belehrung haben könne.

Wenn nun aber sonach feststeht, dass der erste Theil dieses ganzen Abschnittes nicht auf die Widerlegung der Theätetischen Definition berechnet ist, sondern eine 'besondere Frage' behandelt, so ist damit doch nicht gesagt, dass diese Frage, wie Schubart, als wenn es die Meinung von Bonitz wäre, hinzufügt, mit der von Theätet aufgestellten Definition des Wissens gar nichts zu thun habe. Nichts freilich hat sie mit ihrer Widerlegung zu thun, aber dennoch ist sie nicht ohne Bedeutung für die Definition selber. Theätet hat das Wissen als richtige Meinung definirt. Nun war es eine von den griechischen Philosophen damals viel besprochene Frage, ob man überhaupt, was z. B. Antisthenes leugnete, etwas Falsches sagen könne und also eine falsche Meinung oder ein Irrthum möglich sei.**) War dies nicht der Fall, dann war damit ja auch zugleich Theätets Definition als eine ganz unberechtigte zurückgewiesen: denn er hätte dann vielmehr das Wissen geradezu als Meinung definiren müssen. Es trat daher mit Nothwendigkeit an Sokrates die Forderung heran, die Frage nach der Möglichkeit und Erklärbarkeit des Irrthums, den er im ersten, Theätets erste Definition behandelnden Abschnitte als selbstverständlich angenommen hatte, nun in nähere Untersuchung zu ziehen. Das Resultat derselben kommt freilich darauf hinaus, dass diese Frage nicht eher entschieden werden könne, als bis der richtige Begriff der ἐπιστήμη gefunden sei (200 D: τὸ δ' ἐστὶν ἀδύνατον γνῶναι [τὴν ψευδῆ δόξαν], πρὶν ἄν τις ἐπιστήμην ἱκανῶς λάβῃ τί ποτ' ἐστίν). Dass sie aber, wenn auch noch keine zutreffende Erklärung für die falsche Meinung gefunden war, doch in Wirklichkeit bereits dahin, es gebe eine falsche Meinung, entschieden war, hatte Sokrates bestimmt genug 190 E durch den Ausspruch erklärt, dass das Leugnen der Möglichkeit des Irrthums zu den widersinnigsten Consequenzen führen würde (εἰ τοῦτο [ψευδὴς ἐν ἡμῖν δόξα] μὴ φανήσεται ὄν, πολλὰ ἀναγκασθησό-

*) Bonitz S. 71: 'die Definition giebt den Anlass, eine mit ihr in Zusammenhang stehende, damals viel discutirte Frage zu behandeln.'

μεϑα ὁμολογεῖν καὶ ἄτοπα), und so besteht also die Bedeutung, welche die Untersuchung über die Möglichkeit des Irrthums für die Prüfung der Theätetischen Definition hat, darin, dass diese Definition als eine an sich berechtigte und prüfungswerthe anerkannt wird.

5) *S.* 205 *D:* ἤ οὖν ἄλλη τις ἢ αὕτη ἡ αἰτία τοῦ μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον αὐτὸ εἶναι;*) So wurde, nachdem Stephanus Conjectur αὕτη statt αὐτὴ von Heindorf aufgenommen und später von den drei besten Hss. bestätigt worden war, bis auf die neueste Zeit gelesen. Den ersten Anstoss nahm Bonitz, der in dem von ihm in Gemeinschaft mit E. Hoffmann und G. Linker herausgegebenen 'Spicilegium criticum' (Wien 1858) S. 24 die Conjectur αὕτη αἰτία, τὸ für nöthig hielt und dieselbe, nach Anführung der Texteswortе von 205 C: παντάπασι δή bis 205 D: οὐκοῦν εἰς ταὐτὸν ἐμπέπτωκεν ἡ συλλαβὴ εἶδος ἐκείνῳ, εἴπερ μέρη τε μὴ ἔχει καὶ μία ἐστὶν ἰδέα; so begründete: 'Adposui universum locum, quo clarius appareat, quantopere illa verba αὕτη ἡ αἰτία τοῦ μονοειδές τε .. εἶναι sententiarum ordinem et contextum interrumpant, ut mirum videatur neminem dum quod sciam in eis offendisse. Non agitur de ea causa, cur aliquid sit simplex atque individuum (αἰτία τοῦ μονοειδὲς εἶναι), sed cur λόγον ac proinde scientiam non admittat; nimirum si quid est simplex atque individuum, nec definiri nec sciri potest, αὕτη ἡ αἰτία (sc. διότι αὐτὸ καϑ' αὑτὸ ἕκαστον εἴη ἀσύνϑετον) ἄλογόν τε καὶ ἄγνωστον αὐτὸ ποιοῖ. Omissa igitur una littera, quae ex superioribus facile poterat repeti, et altera littera leviter inflexa rectus sententiarum ordo restituitur et ipsa opinor Platonis manus: ἤ οὖν ἄλλη τις ἢ αὕτη αἰτία, τὸ μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον αὐτὸ εἶναι; i. e. numquid aliud in causa est (nimirum τοῦ ἄλογόν τε καὶ ἄγνωστον αὐτὸ εἶναι) nisi illud, quod aliquid simplex est et individuum?' Während also bei der herkömmlichen Lesart αὕτη auf das Voraufgegangene bezogen und αἰτία mit dem Infinitivsatze verbunden zu werden pflegte: 'giebt es einen andern Grund als diesen dafür, dass es einfach und untheilbar ist?' muss bei der von Bonitz vorgeschlagenen umgekehrt αὕτη auf den Infinitivsatz und αἰτία auf das Vorangegangene bezogen werden: 'giebt es einen andern Grund dafür als den, dass es einfach und untheilbar ist?'

Zu bemerken ist hierüber nun zunächst, dass schon H. Müller und Deuschle denselben Sinn, den Bonitz durch jene Conjectur zu gewinnen sucht, in der alten Lesart gefunden haben, wenn sie übersetzen: 'liegt nun die

*) Fleckeisens Jahrbücher 1870. S. 795—801.

Ursache davon in etwas Anderem als in seinem einfachen und untheilbaren Sein?' und: 'ist der Grund wirklich in etwas Anderem gelegen als darin, dass das Element eingestaltig und untheilbar ist?' Wie also Bonitz den Infinitivsatz in ein appositionelles Verhältniss zu αὕτη gesetzt hat, so jene beiden Uebersetzer in ein abhängiges. Zugegeben aber, dass αὕτη mit τοῦ . . εἶναι verbunden werden könne, so würde doch im vorliegenden Falle Plato die Stellung der Worte ἢ αὕτη ἡ αἰτία τοῦ μ., welche dem Leser die Verbindung von αἰτία τοῦ nahe legt, gewiss mit ἡ αἰτία ἢ αὕτη τοῦ μ. vertauscht haben, so dass also, wenn dies einmal der Sinn sein sollte, eine Conjectur wohl nöthig sein würde.

Die Frage ist also, ob wirklich dieser Sinn der für den Zusammenhang durchaus erforderliche ist. 'Es handelt sich, sagt Bonitz nicht darum, weshalb etwas einfach und untheilbar, sondern darum, weshalb etwas unerklärbar und deshalb unerkennbar sei.' Dieses Etwas (αὐτό) kann nach dem Vorhergehenden nur das Element als ein an sich Seiendes sein. Von diesem war nun vorher gesagt: 'dies (das Nichtzusammengesetztsein) ist der Grund, der es (das Element) zu etwas Unerklärbarem und Unerkennbarem macht' (ὅτι . . αὕτη δὴ ἡ αἰτία ἄλογόν τε καὶ ἄγνωστον ποιοῖ). Würde nun nach der Fassung von Bonitz fortgefahren: 'giebt es nun dafür (dass das Element unerklärbar und unerkennbar ist) einen andern Grund als den, dass es einfach und untheilbar ist?' so würde damit der zuerst genannte Grund ganz ignorirt oder, was doch offenbar nicht geschehen soll, für falsch erklärt werden. Sollte der Sinn aber der sein, dass von dem ersten Grunde dies wieder der Grund sei, so müsste das zunächst durch irgend ein Wort, etwa αὖ oder πάλιν, angedeutet sein, und es würde überdies eine sachliche Unrichtigkeit enthalten. Denn wohl kann gesagt werden, dass das Nichtzusammengesetztsein eines Gegenstandes der Grund seiner Nichtauflösbarkeit oder seiner Untheilbarkeit sei — wie Sokrates im Phaedon 78 C diesen Grund, die Nichtzusammensetzung der Seele, gegen ihre Auflösbarkeit durch den Tod geltend macht — nicht aber umgekehrt, dass die Untheilbarkeit der Grund der Nichtzusammensetzung sei.

Soll einmal αἰτία auf das Vorhergegangene bezogen werden, so muss es, um einen dem Zusammenhange angemessenen Sinn zu geben, als eben der Grund bezeichnet werden, der vorher angegeben ist. Mehr daher als die Bonitzische Conjectur, nach welcher ἄλλη τις als Attribut zu αἰτία gefasst wird: 'giebt es einen andern Grund dafür', dürfte sich die Modification derselben empfehlen, die

der neueste Herausgeber des Dialogs, Wohlrab, getroffen und in den Text aufgenommen hat, τοῦ zwar in τὸ abzuändern, aber ἡ beizubehalten und so ἄλλη τις als Prädicat von αἰτία zu fassen: 'ist nun der (eben genannte) Grund (dass nämlich das Nichtzusammengesetztsein das Element zu etwas Unerklärbarem und Unerkennbarem macht) ein anderer als dieser, dass' u. s. w.*), obwohl es dann doch wohl einfacher und zugleich für den Sinn bezeichnender wäre, τοῦ zu lassen, ἡ zu streichen und den Genitiv von ἄλλη τις abhängig zu machen: 'ist dieser Grund nun ein anderer als (der), dass es etwas Einfaches und Untheilbares ist?'

Allein eine Conjectur scheint, da es sich hier doch vielleicht gerade um das handelt, was Bonitz als dem Zwecke der Argumentation nicht angemessen zurückweist, überhaupt nicht nöthig zu sein. Sokrates hat nachgewiesen, dass der Complex (ἡ συλλαβή), als ein einheitliches Gebilde gefasst, untheilbar ist. Er erinnert nun den Theätet daran, dass das Element aus dem Grunde, weil es als ein an sich Seiendes nicht zusammengesetzt war, unerklärbar und unerkenbar war, und fährt dann fort: eben das (das Nichtzusammengesetztsein) sei aber auch der Grund, weshalb das Element einfach und untheilbar sei, und der einheitliche Complex falle daher unter denselben Begriff mit dem Elemente — οὐκοῦν εἰς ταὐτὸν ἐμπέπτωκεν ἡ συλλαβὴ εἶδος ἐκείνῳ, εἴπερ μέρη τε μὴ ἔχει καὶ μία ἐστὶν ἰδέα —, woraus dann von selbst folgt, dass, wenn dieses unerklärbar und unerkennbar ist, es auch jener ist. Derselbe Sinn, und in noch treffenderer Weise, würde allerdings erreicht, wenn man mit Rücksicht auf die Doppellesart αὐτὴ und αὕτη beide Wörter ἡ αὐτὴ αὕτη in den Text aufnähme: 'giebt es nun einen andern Grund als eben diesen dafür, dass' u. s. w. Allein auch αὕτη allein reicht hin, und jedenfalls ist der so entstehende Sinn der Argumentation, in welcher unsere Stelle das entscheidende Glied bildet, durchaus angemessen. Noch deutlicher wird dies hervortreten, wenn wir uns die ganze, sich von 201 E bis 205 E hinziehende Auseinandersetzung, deren umfassendster Theil jene sehr verwickelte

*) Wohlrab selbst versteht freilich die Worte nicht anders als wie Bonitz sie erklärt, und scheint überhaupt, da er in der varietas scripturae von dessen Conjectur nur τὸ erwähnt und in den Anmerkungen dessen Worte mit dem Artikel ἡ αὕτη ἡ αἰτία citirt, geglaubt zu haben, dass ἡ nur aus Versehen von ihm weggelassen sei. Allein sowohl die Begründung durch 'littera quae ex superioribus facile poterat repeti' als die mit gesperrter Schrift gedruckten Worte αὕτη αἰτία, τὸ weisen auf das Gegentheil hin.

Argumentation ist, durch eine gegliederte Zusammenstellung der einzelnen Theile etwas genauer, als bisher zu geschehen pflegte, vergegenwärtigen.

Theätet hat sich bei seinem dritten Versuche, die ἐπιστήμη, das Wissen oder die Erkenntniss, zu definiren, dem Ausspruch eines frühern Philosophen (wahrscheinlich Antisthenes) angeschlossen und sie eine δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, eine mit Erklärung verbundene wahre Meinung, genannt, und Sokrates bezeichnet dann die Gegenstände, welche nach jenem Philosophen erklärbar und deshalb erkennbar und welche unerklärbar und unerkennbar seien.

Die Behauptung ist: Unerklärbar und unerkennbar sind die Elemente (τὰ πρῶτα, τὰ στοιχεῖα), aus denen ein Complex (συλλαβή) besteht, erklärbar und erkennbar der Complex selber: 201 A — 202 C.

Die Widerlegung besteht aus drei Theilen. In den beiden ersten wird die Unwahrheit der Behauptung von den beiden möglichen Definitionen eines Complexes aus nachgewiesen und in dem dritten die dadurch gefundenen Resultate in ein Gesammtresultat zusammengefasst.

A. Annahme der Definition: Der Complex ist seinen Theilen gleich und also nichts anderes als die Summe derselben.

Die Widerlegung der Behauptung, dass ein solcher Complex erklärbar und erkennbar, seine Elemente aber unerklärbar und unerkennbar seien, knüpft an die Bedeutung an, welche die fraglichen Ausdrücke beim Lesen der Schriftzeichen haben, wo στοιχεῖα die Lautelemente oder die Buchstaben, und συλλαβαί die Zusammenfassung derselben zu Sylben sind, und weist auf den Widerspruch hin, dass man die Sylben kennen solle, ohne vorher die Buchstaben zu kennen: — 203 E: καὶ μάλα γε ἐξαίφνης.

B. Annahme der Definition: Der Complex ist ein zwar aus Elementen gewordenes, aber von ihnen verschiedenes einheitliches Gebilde (ἐξ ἐκείνων [τῶν στοιχείων] ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων 203 E).

Die Widerlegung der Behauptung, dass ein solcher Complex erklärbar und erkennbar, seine Elemente aber unerklärbar und unerkennbar seien, geht darauf aus, zu beweisen, dass der einheitliche Complex und das Element unter denselben Begriff fallen und also die dem einen zukommenden Prädicate nothwendig auch die Prädicate des andern sind. Der etwas verschlungene Gang derselben ist folgender:

I. Wenn der Complex ein zwar aus Elementen gewor-

denes, aber von diesen verschiedenes einheitliches Gebilde ist, so kann er keine Theile haben: denn

1) Wo Theile sind, da muss das Ganze den gesammten Theilen gleich sein: 204 A οὗ ἂν ᾖ μέρη, τὸ ὅλον ἀνάγκη τὰ πάντα μέρη εἶναι.

Einwurf des Theätet: Auch das Ganze, das aus seinen Theilen geworden (und diesen also gleich) ist, kann ein Complex im Sinne eines einheitlichen Gebildes sein: 204 A ἢ καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν λέγεις γεγονὸς ἕν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν; Θ. Ἔγωγε.

Die Widerlegung dieses Einwurfes geschieht dadurch, dass zu den bereits gebrauchten Begriffen τὸ ὅλον, das Ganze, und τὰ πάντα, die Gesammten, noch der Begriff τὸ πᾶν, das Gesammte*), zu Hülfe genommen und, als Theätet die Identität von τὸ ὅλον und τὸ πᾶν leugnet, diese und mit ihr zugleich die Identität von τὸ ὅλον und τὰ πάντα μέρη in folgender Weise nachgewiesen wird**):

a) Die Gesammten und das Gesammte unterscheiden sich nicht von einander, wie z. B. die gesammten Zahlen von etwas nichts anderes als das Gesammte oder die Gesammtheit d. h. der Gegenstand, dem sie angehören, selber sind: — 204 D: ὁ γὰρ ἀριθμὸς πᾶς τὸ ὂν πᾶν ἕκαστον αὐτῶν ἐστίν. Θ. Ναί.

b) Nun sind die gesammten Zahlen von etwas die Theile desselben, und was Theile hat, das ist oder besteht aus Theilen, d. h. ist das was es ist und wodurch es sich von Anderem unterscheidet, durch die Theile, aus denen es besteht: — 204 D Φαίνεται.

c) Da nun aber aus dem unter *a* Zugegebenen folgt***), dass das Gesammte allen seinen Theilen gleich ist und also

*) Was die Wiedergabe der Ausdrücke τὸ ὅλον und το πᾶν betrifft, so stellt Steinhart Bd. III S. 87 τὸ ὅλον als die Allheit oder Allgemeinheit dem πᾶν als der Totalität oder der Ganzheit, Susemihl dagegen, dem Deuschle folgt, Bd. I S. 204 τὸ ὅλον als die Totalität dem τὸ πᾶν als der Ganzheit entgegen. Am glücklichsten scheint die oben angewandte, auch von Müller und Wagner beibehaltene Uebersetzung Schleiermachers zu sein (Steinhart irrt sich, wenn er sagt: dass τὸ ὅλον in der Müllerschen Uebersetzung durch 'Gesammtheit' ausgedrückt sei).

**) Von der grössten Wichtigkeit für das Verständniss dieses Beweises ist es, dass für dieselben griechischen Ausdrücke auch immer dieselben deutschen gebraucht werden. Am auffallendsten hat dagegen Deuschle gefehlt, wie dies namentlich 204 E hervortritt, wo er τὰ δέ γε πάντα μέρη τὸ πᾶν εἶναι ὡμολόγηται, εἴπερ καὶ ὁ πᾶς ἀριθμὸς τὸ πᾶν ἔσται so übersetzt: 'nach dem Zugeständniss bilden aber alle Theile das Ganze, wenn überhaupt *Gesammt*zahl die das Ganze sein soll. Auch Wagner übersetzt τὰ πάντα μέρη durch 'alle Theile' und τὸ πᾶν durch 'die Gesammtheit.'

***) Die von den drei besten Hss. statt ὡμολόγηται gebotene Lesart ὁμολογεῖται haben seit Stallbaum alle Herausgeber mit Ausnahme Hirschigs

aus Theilen besteht, so kann das Ganze, wenn es vom Gesammten verschieden sein soll, nicht aus Theilen bestehen, und das würde, da der Theil, wenn überhaupt zu irgend etwas, doch gewiss zum Ganzen gehört, doch ein Widerspruch mit dem Begriffe des Ganzen sein: — 204 E: μέρος δ' ἔσϑ' ὅτου ἄλλου ἐστὶν ὅπερ ἐστὶν ἢ τοῦ ὅλου;

Als Theätet nun, um seine Behauptung von einem Unterschiede zwischen dem Ganzen und dem Gesammten aufrecht zu erhalten, nur von letzterem die Nothwendigkeit aus Theilen zu bestehen zugiebt (τοῦ παντός γε), hebt Sokrates als das Beidem, dem Ganzen und dem Gesammten, anerkannt gemeinsame wesentlichste Merkmal hervor, dass weder dem einen noch dem andern etwas fehlen dürfe, worauf Theätet die Identität beider Begriffe und damit zugleich die Behauptung des Obersatzes 1), dass das Ganze den gesammten Theilen gleich sei, zugiebt: — 205 A: δοκεῖ μοι οὖν οὐδὲν διαφέρειν πᾶν τε καὶ ὅλον.*)

Sokrates kann nun zu dem begonnenen Beweise zurückkehren und fügt, nachdem er den Obersatz desselben wiederholt hat, folgenden durch die Frage 204 A: ἢ καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν λέγεις γεγονὸς ἕν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν; und die sich daran schliessende Ausführung vorbereiteten Untersatz hinzu.

2) Nun kann der einheitliche Complex, da er etwas anderes als seine Elemente ist, diese nicht zu seinen Theilen haben: — 205 A, B οὐχ εἴπερ ἡ συλλαβὴ μὴ τὰ στοιχεῖά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὴν μὴ ὡς μέρη ἔχειν ἑαυτῆς τὰ στοιχεῖα;

---

mit Recht aufgenommen, da der Satz, dass das Gesammte allen Theilen gleich sei, in dieser Form doch erst etwas von dem früheren Satze, dass das Gesammte der Gesammtzahl gleich sei, Abgeleitetes ist und so auch erst die Hinzufügung eben dieses Satzes — εἴπερ καὶ ὁ πᾶς ἀριϑμὸς τὸ πᾶν ἔσται — rechten Sinn hat. 'Es wird aber zugegeben' ist also so viel als 'mit dem oben Zugegebenen wird aber zugleich zugegeben' oder 'aus dem oben Zugegebenen folgt.'

*) In den einleitenden Worten, die Bonitz seiner kritischen Behandlung der in Frage stehenden Stelle vorausschickt, sagt er, wo er zu der zweiten Definition der συλλαβή übergeht: 'alterum antequam ponat Plato, quid possit discriminis intercedere inter πάντα et πᾶν sive ὅλον disputat. Id quoniam nullum esse videtur, syllaba si non est vocum singularum summa, consequitur ut una sit ac simplex forma'. Allein was Plato über πᾶν, πάντα und ὅλον sagt, hat, wie aus Obigem hervorgeht, keineswegs den Zweck zu zeigen, dass der Complex (ἡ συλλαβή), wenn er nicht die Summe seiner Elemente sei, ein einheitliches einfaches Gebilde sei — diese Definition wird vielmehr als die neben der ersten allein noch mögliche einfach angenommen — sondern dient nur dem Beweise, dass die συλλαβή bei Annahme dieser Definition keine Theile haben könne: κατὰ τὸν νῦν λόγον μία τις ἰδέα ἀμέριστος συλλαβη αν εἴη 205 E.

3) Da es aber ausser den Elementen keine Theile des Complexes geben kann, so wird der einheitliche Complex überhaupt keine Theile haben können — 205 E: παντάπασι δή, ὦ Θ., κατὰ τὸν νῦν λόγον μία τις ἰδέα ἀμέριστος συλλαβὴ ἂν εἴη.

II. Aus der Untheilbarkeit des einheitlichen Complexes folgt aber die Identität seines Begriffes mit dem des Elementes: denn

1) Das Element war aus dem Grunde, weil es als etwas an sich Seiendes nicht zusammengesetzt war, unerklärbar und unerkennbar.

2) Als etwas Nichtzusammengesetztes ist es aber nothwendig auch etwas Untheilbares.

3) Der einheitliche Complex fällt also unter denselben Begriff mit dem Elemente zusammen — 205 D: παντάπασι μὲν οὖν.

Statt nun den Schlusssatz III. folgen zu lassen: Der einheitliche Complex ist also gleich den Elementen unerklärbar und unerkennbar, fasst Sokrates alles bisher Gesagte in dem nun folgenden dritten Haupttheile seiner Erörterung zusammen.

C. Gesammtresultat der sich auf die beiden Annahmen beziehenden Widerlegungen.

I. Wenn der Complex ein aus einer Vielheit von Elementen bestehendes Ganzes ist, so ist er und sind mit ihm die Elemente erklärbar und erkennbar.

II. Wenn er ein einheitliches und untheilbares Gebilde ist, so ist er gleich den Elementen unerklärbar und unerkennbar.

III. Die Behauptung also, dass der Complex erklärbar und erkennbar, das Element aber unerklärbar und unerkennbar sei, ist als falsch nachgewiesen — 205 E: μὴ γάρ, εἴπερ τῷ λόγῳ πειθόμεθα.

Zum Schlusse ist nun noch ein Wort über das Verhältniss zu sagen, in welches hier ὅλον zu πᾶν gesetzt wird. Steinhart bemerkt Bd. III. S. 87, Plato zeige hier, dass τὸ πᾶν nichts als die Summe seiner Theile (τὰ πάντα), το ὅλον dagegen eine höhere, über dem Einzelnen stehende und von demselben wesentlich verschiedene Einheit sei, und ebenso urtheilen Susemihl (Genet. Entw. I. S. 204), Michelis (Die Philos. Platons in ihrer Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit S. 169), Ribbing (Genet. Darst. der Plat. Ideenlehre I. S. 166 f.).*) Nun wissen wir ja allerdings aus anderen Stellen Platos (z. B. Soph. 144 und 145

*) Mit Recht aber bemerkt Ribbing doch, dass Steinhart der hier vorkommenden Erörterung Platos über das ὅλον ein viel zu grosses

Tim. 33 A), dass das ὅλον von ihm als die von der Vielheit des Seins durchdrungene Einheit dargestellt wird. Aber wir wissen zugleich aus dem Parmenides, dass ihm das ὅλον dies nur ist, wenn er das ἕν nach der concreten Seite hin betrachtet, ihm so betrachtet das Ganze nebst seinen Theilen gleich stellt und von diesem Ganzen daher 142 sagt: ἆρα οὐκ ἀνάγκη τὸ μὲν ὅλον ἓν ὂν εἶναι αὐτό, τούτου δὲ γίγνεσθαι μόρια τό τε ἓν καὶ τὸ εἶναι; während nach der abstracten Seite hin dem ἕν alle Prädicate, obenan das Ganze und seine Theile, abgesprochen werden und also das Ganze in einen vollständigen Gegensatz zu dem Einen gesetzt wird (133 D: οὔτ' ἄρα ὅλον ἔσται οὔτε μέρη ἕξει, εἰ ἓν ἔσται ἕν). In dem vorliegenden Abschnitte des Theätet nun aber, wo den Elementen in ganz abstracter Weise jedes Prädicat abgesprochen und der einheitliche Complex ihnen begrifflich ganz gleich gesetzt wird, kann natürlich das ὅλον mit seinen Theilen nur in dem zuletzt genannten Verhältnisse gefasst sein und nicht selbst diese Einheit darstellen. Und in der That findet sich davon auch nicht die geringste Andeutung, sondern es wird im Gegentheil das ὅλον dem πᾶν, d. h. der die Summe ihrer Theile bilden den Gesammtheit gleich- (δοκεῖ μοι νῦν οὐδὲν διαφέρειν πᾶν τε καὶ ὅλον 205 A) und dem einheitlichen Complex entgegengesetzt, wie namentlich am Schlusse der Beweisführung 205 D, wo dem Complex, als die blosse Summe seiner Theile gedacht, als ein wesentliches Merkmal ausdrücklich ὅλον τι beigelegt, der einheitliche Complex aber, weil er eben kein ὅλον ist und deshalb keine Theile hat, ἕν τε καὶ ἀμερές genannt wird. So richtig es daher auch an sich ist, wenn Steinhart sagt, schon in diesem Dialoge werde angedeutet, dass die Ideen etwas Einfaches, Untheilbares, Einheitliches seien, dass sie ihr Wesen in sich haben, sich auf sich gründen, nur sich selbst gleichen, obschon sie eine Mehrheit einzelner Begriffe in sich fassen: so ist es doch nicht minder richtig, dass kein einziges dieser Prädicate hier dem ὅλον, sondern alle nur den Elementen und dem einheitlichen Complex zugesprochen sind.

Gewicht beilege, wenn er darin den „Kern und Schlüssel" des ganzen, in seiner Tendenz auf die Ideen als solche höhere Einheiten hinweisenden Dialogs finde.

Corrigenda.

Seite 52. 10) Z. 2: φροντίζων statt φροντίζω.
" 57. Mitte: in ein harm. statt in harm.
" 59. 19) Z. 16: nach „Genüsse hin“ fehlt: „und verkaufen diese also gleichsam für die Weisheit, mit dieser verschaffen sie sich alle Tugenden“
" 64. 27) letzte Z.: S. 76 C. statt C. 67. S.
" 77. 1. Z. 9: das zweite „immer“ zu tilgen.
" 79. Z. 18: Seelen statt Seele.
" 88. Z. 10: die Seele statt der Seele.
" 95. 78) Z. 2: die statt diese und 80) Z. 2: του statt τοῦ.
" 96. 83) Z. 7: hohlen statt hohen.
" 97. 85) Z. 5: ὅτε statt ὅταν.
" 97. 85) Z. 11: αὐτὸν statt αὐτοὺ.
" 124. Mitte: ὁρῶν statt ὀρῶν.
" 136. Z. 12 v. unten: 106 statt 105.
" 163. Mitte: lebenswerth statt lobenswerth.
" 212. Z. 1 v. unten: tu statt du.
" 212. Z. 9: es statt sie.
" 233. Anm. Z. 2: nach „Sophistik“ ist „le“ zu tilgen.
" 239. Anm. Z. 7: „die“ ist vor „Gesammtzahl“ zu setzen.

Von demselben Verfasser ist über Plato erschienen:

In der Buchhandlung des Waisenhauses zu Halle:

Kritischer Commentar zu Platos Phaedon, in zwei Hälften. 1850 und 1852.

Platos Kratylus, im Zusammenhange dargestellt und durch kritisch-exegetische Anmerkungen erläutert. 1869.

Bei B. G. Teubner in Leipzig:

Zur Geschichte der Platonischen Textes-Kritik, mit besonderer Beziehung auf den Phaedon. In Jahns Archiv für Philol. und Pädag. Bd. 16. H. 1. S. 488—530*).

Deutsche Uebersetzung von Platos Phaedon. Ebend. Bd. 18. H. 2.

---

*) Ich benutze diese Gelegenheit zur Verbesserung einiger sinnentstellender Druckfehler in dieser Abhandlung: S. 488 Z. 4: statt Julianische lies Italienische. — Ebend. Z. 6: statt suchen lies sehen. — S. 491 Z. 14 u. S. 526 Z. 13 v. unten: statt nur lies nun. — S. 495 Z. 13 u. S. 505 Z. 12 v. unten: statt aber lies eben. — S. 497 Z. 18: statt Ueber lies Unter. — S. 505 Z. 7: statt abgeht lies absteht. — S. 526 Z. 13 v. unten: statt Beseitigung lies Bestätigung. — S. 529 Z. 3: statt versus lies rursus. — Ebend. Anm. Z. 3: statt wie lies nie. -- S. 530. Z. 6 v. unten: statt gäben lies geben. **H. S.**

Druck von Woldemar Fiedler in Wittenberg.